

موسوعة الأبحاث الفلسفية
للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي
من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الأول

إشراف وتحرير:

د. علي عبود المحمداوي

تأليف:

مجموعة من الأكاديميين العرب

تقديم:

علي حرب



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

مسائل فلسفية

مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية



مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
(الإمام الصادق ع)

moamenquraish.blogspot.com

موسوعة الأبحاث الفلسفية
للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي
من مركزية الحداثة إلى التفسير المزدوج

الجزء الأول

موسوعة الأبحاث الفلسفية

للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي

من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الأول

إشراف وتحرير:

د. علي عبود المحمداوي

تأليف:

مجموعة من الأكاديميين العرب

تقديم:

علي حرب

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtlef

منشورات ضفاف
DIFA PUBLISHING



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy



الرباط

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-01-0916-2

جميع الحقوق محفوظة



4، زقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055

البريد الإلكتروني: darelaman@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions Elkhthlef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhthlef@gmail.com

منشورات ديفاف
DIFAF PUBLISHING

editions.difaf@gmail.com

هاتف الرياض: +96650933772

هاتف بيروت: +9613223227

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

الإهداء:

إلى.. أمي وأبي...

امتنانا وعرفانا...

علي عبود

المحتويات

- 15..... كلمة المحرر - د. علي عبود المحدثاوي.....
17..... تقديم - د. علي حرب لبنان.....

- الجزء الأول -

- 29..... وليم جيمس (1842-1910) بقلم: د. أكرم مطلق محمد
53..... جول هنري بوانكاريه (1854-1912) بقلم: يوسف تيس.....
79..... تشارلس بيرس (1839-1914) بقلم: د. علي عبد الهادي المريج.....
121..... أنطونيو غرامشي (1891-1937) بقلم: د. أحمد عطار
139..... إيموند هسرل (1859-1938) بقلم: د. نادية بونفقة.....
161..... هنري برغسون (1859-1941) بقلم: د. نورة بوحناش.....
187..... آرنست كاسيرر (1874-1945) بقلم: د. فؤاد مخوخ.....
213..... كارل مانهايم (1893-1947) بقلم: الأستاذ ربيع خمليش.....
243..... نيقولا برديائيف (1874-1948) بقلم: د. نبيل رشاد سعيد.....
283..... أنطونان أروطو (1886-1948) بقلم: د. سعيد كريمي.....
321..... لودفيج فتنشتاين (1889-1951) بقلم: د. فيصل غازي.....
343..... جون ديوي (1859-1952) بقلم: أ. د. عبد الامير سعيد الشمري.....
371..... بندتو كروتشه (1866-1956) بقلم: أ. د. أفراح لطفي عبد الله.....
405..... جورج ادوارد مور (1873-1958) بقلم: د. احمد عبد خضير.....
465..... موريس ميرلوبونتي (1908-1961) بقلم: د. محمد بن سباع.....
501..... غاستون باشلار (1884-1962) بقلم: د. خيرالدين دعيش.....
529..... تيودور أدورنو (1903-1969) بقلم: د. أم الزين بنشيجة المسكيني.....

547.....	برتراند راسل (1872-1970) بقلم: د. آمال علاوشيش
579.....	رودولف كارناب (1891-1970) بقلم: أ. دليل محمد بوزيان
607.....	ماكس هوركهائمر (1895-1973) بقلم: الأستاذ أحمد زيفمي
631.....	ايمري لكانتوس (1922-1974) بقلم: د. يسرى وجيه السعيد
673.....	حنه آرنيت (1906-1975) بقلم: نبيل فازيو
701.....	مارتن هيدغر (1889-1976) بقلم: د. إسماعيل مهنانة
731.....	يان باتوشكا (1907-1977) بقلم: أ. د. عبد العزيز العيادي
755.....	هربرت ماركيز (1898-1979) بقلم: خضر دهر قاسم
779.....	اريك فروم (1900-1980) بقلم: د. قاسم جمعة

- كلمة المحرر

- التقديم

كلمة المحرر

بدأ التفكير بإنجاز موسوعة الأبحاث الفلسفية وافتتاحاً بمجلدها الأول: "الفلسفة الغربية المعاصرة: صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائث إلى التشفير المزدوج"، لما أنجز عدد من الأعمال الاستكثائية الجماعية التي رعتها الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة ولاقت القبول والنجاح، وبعد محاولات كثيرة ومستمرة استطاعت كسر قلبية الكتاب العربي وقسرية المؤلف الواحد، وهيمنة بعض محتكري المعرفة، وبسعي ومساعدة منسقي الرابطة المتوزعين في البلدان العربية، استطعنا أن نقدم هذه الموسوعة في مجلدتها الأول.

يأتي هذا المجلد بعد طول مخاض في التوفيق والتنسيق من قبل الرابطة، ذلك الأمر الذي لا يمكن أن يوصف بالهين أو البسيط، فقد كانت المهمة جسيمة وصعبة وواجهت الكثير من العقبات، وصعوبة ذلك الأمر تكمن في أن تجمع كما نوعياً من الباحثين والأكاديميين ليقدموا دراسة بحثية فلسفية معاصرة، ولا سيما أنها قدّمت في وضع عربي سياسي قلق ترافقه الكثير من التحولات والإرباكات، حتى أن بعض المسهمين لم يستطيعوا إرسال مساهماتهم. ورغم إنسحابات البعض وتأجيل الإصدار في أكثر من مرة، بسبب عظم المهمة، أو تأثراً بالوضع القائم بين السكون وبين شيء من الاستقالة الثقافية. ورغم ذلك يمكننا أن ندعي أن الرابطة استطاعت إحياء مركزاً للمعرفة والفكر وسط أثير الافتراضي لتجسد اليوم بهذه الأعمال معلنة إمكان الفعل والإبداع الثقافي العربي.

جاء النسق العام للموسوعة بطابع مغاير لأغلب الموسوعات الفلسفية الصادرة باللغة العربية، فهو لم يعتمد إلى أن يكون معمجة أو إحتزالية ووصفية متسريعة، بل كانت دراسات مستفيضة في نصوص كل فيلسوف من نماذج البحث في الموسوعة، وبذلك أمكن تقديم الأبحاث فيهم بشكل مقال فلسفي موسع وشمولي، بمعنى الإحاطة بأغلب وأهم، إن لم نقل كل، مرتكزات فكرهم ومنجزاتهم الفلسفية.

المجلد الحالي: "الفلسفة الغربية المعاصرة: صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج" هو إسهامة نرجو أن يقدر لها أن تكون مهمة في حقل التخصص، وفي سبيل رفد المكتبة العربية بمرجع أساس لتلافي الثغرات ومناطق الفراغ في مصفوفة بياناتها عن الفلسفة المعاصرة، فأن يقدم للقارئ العربي أكثر من خمسين فيلسوفا غربيا معاصرا، وبأقلام أكثر من أربعين مفكرا وباحثا عربيا من مختلف البلدان العربية، فذلك يمثل إنجازاً نأمل أن يلقي القبول بعد معرفة عظم خطره.

لم نعتمد في الموسوعة التوزيع الأبجدي أو الهجائي العربي أو الأجنبي عموماً، بل كانت تواريخ الوفيات هي الفاصل في تعيين التقديم والتأخير في نسق عرض فلاسفة الموسوعة، لأسباب معرفية وفنية؛ ولتلافي أخطاء إملائية التسميات أو لفظها.

كما أننا تجنبنا آلية التصنيف المذهبي، والتعليب الأيديولوجي، والجمع لشخصيات مختلفة تحت عناوانات موحدة، وإن كانت في الحقيقة تلتقي في بعض شؤون التصنيف تلك، إلا أننا آلينا أن نقدم الفلاسفة بنوع من الامتياز والفريدة دون إغفال بعض الإشارات إلى صنف مشارهم، وعلائق أفكارهم. والعنوان الثانوي للموسوعة "صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج" كاشف عن إبراز منعطفات وتحولات التفكير الفلسفي الغربي، ومقلّبا لصفحات نقده لذاته وإعادة تنظيمه ومراجعاته المتتالية. ويجب أن نلاحظ أن تفرع وتوازي خطوط صناعة ذلك العقل، ومراجعته الدؤوبة لآلياته ذاتياً، قد تجعل التحول غير خاضع لمسار واحد، إلا أنها يمكن أن تراوح في فضاء المعاصرة من مركزية الإنسان وهم وجوه، ومحاولات الافادة العلمية، والتركيز على الأبعاد المنهجية التي قد تخالف بعضها من طموحات المذهبية، وكذلك ارتكان الفلسفة المعاصرة للأنكار المتضمنة في نقد تراث الميتافيزيقا بصور شتى، ومحاولة التوليف بين القدماء والحداثة باستعادة بعض رمزيات التراث الغربي اليوناني بحلة جديدة، الذي يشابه تشفيراً مزدوجاً لنظام المعرفة الراهن فلسفياً في الغرب. هذه قسمات وجه العقل الفلسفي الغربي اليوم موزائية مجتمعة في فضاء حر وسيال يكابد في التماس آنيته وإثبات جدواه، وإمكان تقديمه صور عن حل أو تحليل أو استشراف

أو نقد أو محاولات في استعادة الإنساني المتسلح علمياً والمتحرر من كل مكبلات الفكر الرث والمأزوم عقلاً وواقعاً.

ولابد أن نشير أيضاً إلى أن هناك آراءً ومذاهباً واتجاهاتٍ حكمتُ الكتاب بقدر وجودها لدى الفلاسفة قيد البحث، لكننا وقدر المستطاع استطعنا أن نوفق بالمراجعة والمتابعة بين الذاتية التأليفية والموضوعية المطلوبة في البحث العلمي، وبالرغم من أن الأخيرة هي موضع شك دائم في الفلسفة وكتابة المقال الفلسفي، إلا أننا يمكن أن نصف ما قدم من دراسات في موسوعتنا هذه بأنها احترفت اللانحياز وبقت في جغرافيته.

ويلزمنا أن أتقدم بجزيل الشكر ووافره لكل من الأصدقاء الذين أسهموا في إنجاز هذه الموسوعة وكانوا جنوداً مجهولين، ووجب كشف الحجب عن مقام مهمتهم بهذا الامتنان، إلى: إسماعيل مهنانة، ومحمد شوقي الزين، وعبد الله بريسي، ومحمد بوعزة، ومصطفى الحداد، ومحمد عبد مشكور لمراجعاته اللغوية لبعض الأبحاث في الموسوعة.

د. علي عبود المحمداوي

بغداد

الفلسفة عالمياً:

الفلسفة لم تعد كما كانت عليه

الانفتاح على ما ليس بفلسفة

الفلسفة: يُعاد اليوم ابتكارها وتشكيلها، شأنها في ذلك شأن كل فن ومضمار. إنها تمارس على نحو جديد يحررها من نموذجيتها الاصولية ومن عقلانياتها الشكلية أو من يقينيتها الدغمائية. ولا يتحقق هذا الفعل التحريري، أو التنويري، في الفراغ أو في قوقعة الأنا، وإنما هو فعالية نقدية مستمرة، كما يمكن فهمها وممارستها.

1- ليست الفلسفة يقيناً يعطينا الأجوبة الشافية على كل الأسئلة.. إنها لا تقدم مفتاحاً لحلّ جميع المشكلات. بالعكس هي لا تتوقف عن إثارة المشكلات وتجاوزها، ولكن بإعادة صياغتها من جديد.

ثمة ثنائية تخرق التفكير الفلسفي، بقدر ما يحاول هذا التفكير الربط بين المتقابلات التي لا يمكن رد أحدها الى الآخر، كالربط بين العقل واللاعقل، أو بين الشكل واللاشكل، أو بين الضرورة والصدفة، أو بين المعنى والقوة، باختصار بين ما هو فكر وما يستبعده الفكر. ولهذا فإن تاريخ الفلسفة هو بمعنى ما تاريخ الثنائيات وتطورها: ثنائية المثال والمحسوس عند أفلاطون، أو المادة والصورة عند أرسطو، أو الواجب والممكن عند الفارابي، أو الماهية والوجود عند ابن سينا، أو الحكمة والشرعة عند ابن رشد، أو الحق والخلق عند المتصوفة، أو الفكر والامتداد عند ديكارت، أو الحدس والفهم عند كمنط، أو الكينونة والكائن عند هيدغر، أو العبارة والرؤية عند فوكو، أو الدماغ والهباء عند دولوز...

وهكذا كل محاولة فلسفية تتميز بإشكالياتها الخاصة، التي تصوغ من خلالها العلاقة المركبة بين الذات، والفكر، والحقيقة. ومعنى الإشكالية أن الواقع مركب، وأن الكائن يخترقه التعارض والاختلاف... ولهذا لا مجال لممارسة التفكير على نحو تبسيطي أحادي أو بصورة دغمائية مغلقة.. فالتفكير الفعال ذو طابع تركيبي، متعدد الوجوه والأبعاد والخطوط، مفتوح دوماً على المجهول واللامتوقع.

2- لا تُفهم الفلسفة أو تُمارس بوصفها مجرد مذهب أو نسق أو مدرسة أو نظرية حتى وإن كانت هذه الموسوعة ستلقي بعض الأضواء على المدارس أو المذاهب الفلسفية لأغراض أكاديمية تُفهم مقاصدها.. فالمذهب يضيق، لأنه وحيد الاتجاه أحادي الجانب. والمدرسة تجمد أو تتحجر، لأن العقل المدرسي يهتم بالتلقين والتعليم أو التقليد. والنسق يعمل دوماً على نفي الواقع، بقدر ما يبحث عن الاتساق والأحكام والوثوق... وأما النظرية فمآلها العجز والقصور، لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار الظواهر المستجدة والوقائع المتغيرة.

وهذا ما يفسر كيف أن المذاهب والمدارس هي التي تُستهلك أو تتداعى وتسقط في الأعمال الفلسفية. وحدها الكيانات الفلسفية هي الباقية كما تتمثل في الأسئلة والإشكاليات أو في المفاهيم وأصعدة الفهم، كالواحد، والمثال، والصورة، والقوة، والواجب، والأنا، والمتعالي، والشرط، والاختلاف...

وهكذا فالكائن الفلسفي هو المفهوم أو الصعيد الذي يشغل عليه المفهوم أو الفضاء الذي يتحرك فيه.

3- تشكل الفلسفة كوناً مفهوماً واحداً، ولكن تختلف عوالمه وقاراته، كما تختلف عصوره ولغاته، أو أصعده وشخصه. وهي تشهد اليوم انفجارات على أرضها بالذات، أي في الخطابات والنصوص التي هي جسد العقل وأبنية الفكر وخرائط المعنى. إنه انفجار نجم عنه ابتكارات لا سابق لها في عالم المفهوم، بقدر ما نجم تغير في النظرة إلى المفاهيم وفي طرق التعامل معها. فلم يعد المفهوم الفلسفي مجرد حجر في بناء، أو مقدمة لقياس، أو نتيجة لاستدلال، ولا يعود مجرد صورة لواقع، أو مرآة لحدث، أو شهادة للحقيقة، بل يغدو كياناً له قوته وفاعليته، أي استراتيجية معرفية، أو رهاناً من رهانات المعنى، أو سياسة لإدارة الحقيقة، أو أداة لتحويل الواقع وصنع المشهد.

والذين يرون إلى الفلسفة بعين المدرسة أو المؤسسة أو المنظومة، يعودون بنا القهقري إلى العصر الذي هيمن فيه الاعتقاد بأن الأرض أو المنظومة الشمسية هي مركز الكون. هذه النظرة المركزية قد تم تجاوزها... فنحن لا نشهد سوى التفتت والتشظي.. لا فيلسوف الآن يهيمن على عصره، أو يعبر عن روح العصر. بل نشهد في الوقت نفسه محاولات أو تشكيلات مختلفة ومتعددة. وكل محاولة فذة تغير الخارطة المفاهيمية بكاملها، بقدر ما تحملنا على إعادة ترتيب العلاقة مع مجمل المفاهيم العاملة في الحقل الفلسفي.

4- الفاعلية الفلسفية تُمارس، اليوم، ليس فقط بارتداد آفاق جديدة أو باقتحام مناطق مجهولة. وإنما تمارس أيضاً بانفتاح الفكر على ما ليس بفلسفة، بل على ما كان العقل الفلسفي يستبعده أو يرذله من الممارسات والمجالات والظواهر وهكذا انفتح الفكر الفلسفي على وقائع الخطاب وأنساق العبارة، وانفتح على الجنون والسجن والعلاقات الجنسية، فضلاً عن انفتاحه على فوضى الأنظمة وكثافة التجارب وعممة الممارسات، وهذا الانفتاح على اللامعقول والجسد والصدفة والعلامة، وكل ما كان منفياً من قبل أو مهمشاً، أدى إلى قلب الرؤية إلى العالم، بقدر ما أدى إلى تغيير علاقتنا بالأفكار والمقولات أو بالأشياء والكلمات.

ومن الأمثلة على ذلك أن الخطاب كان من قبل أداة لنقل المعنى. ولكن بعد أن أصبحت وقائع الخطاب، أي هذه المنطوقات التي لا نكف عن إنتاجها وتداولها، مادة للدرس والتحليل، اكتسبت العلامة وقائعيته وصار للدال فاعليته وأثره.

وهكذا صرنا الآن ننقب في أبنية النصوص ونحفر في طبقاتها، بحثاً عن آلياتها في إقرار الحقيقة أو في إنتاج المعنى أو في تشكيل المفهوم، الأمر الذي أدى إلى تغيير العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو بين المؤلف والنص، أو بين النص والقارئ.

ومن مثالات ذلك، أيضاً، أن الفيلسوف فيما مضى، كان يؤلف رسالة أو كتاباً في ماهية العقل أو في حسن قيادته أو في نقد العقل المحض؛ أما الفيلسوف المعاصر، فقد دخل على المسألة بالعكوف على دراسة الجنون، وكتابة تاريخه، أي ما كان يرذله العقل بالذات، فأعاد بذلك ترتيب العلاقة بين العقل واللاعقل، على نحو صار معه العقل أقل تعالياً ومحضية، ولكن أكثر فعالية وجدوى. فالعقل عندما يطرد اللامعقول من مملكته يجده أمامه، وعندما يعترف به، يسيطر عليه أو يحد من تأثيره.

وفي مثال آخر، نرى أن الفيلسوف الكلاسيكي كان يعالج مسألة الدولة، باستعراض أنواع الحكومات، أو بتحليل مفهوم السلطة إلى مقوماته. في حين أن الفيلسوف الحالي دخل على الموضوع من دراسة المجتمع ومؤسساته، وأخصها مسألة السحن التي كانت مستبعدة من قبل، فغير بذلك مفهومنا للسلطة التي لا تعود بمجرد قبض على القرار أو على أجهزة الدولة، بل تصبح عبارة عن شبكة من علاقات القوة منبثة في كل قطاعات المجتمع ودوائره.

وفي مثال رابع، كان المفكر من قبل يقرأ علاقته بذاته وفكره والعالم، من خلال مفاهيم التمثل والتطابق والمحاكاة، أي يفهم ذاته كجوهر فكري شفاف يتمثل الواقع بقدر ما يتمثل ذاته بذاته، ويتطابق مع الموجود بقدر ما يتماهى مع ذاته. أما المفكر المعاصر، فإنه يرى إلى الفكر بوصفه معاشية لا تنفك عن علاقة المرء بجسده المقيم وسط غابة كثيفة من الهواجس والوساوس، أي يرى إليه كتجربة محايثة هي جماع الهوى والمعرفة والاعتقاد والسلطة والأمر والأمل... من هنا لا فكرة ولا مقولة تترجم كما، هي بحرفيتها، عند كل الناس، بل لكل واحد طريقه إلى الحق وتخليه للحقيقة.

كان الفيلسوف يبحث عن الكائن بحد ذاته، أو عن معنى الكينونة من خلال مفهومات كالواحد والمطلق والثابت والبسيط، أما اليوم فإن المفكر يربط بين الكائن والحدث، بحيث يبدو الكائن هذا الشيء الذي لا ينفك يحدث ويتكون، أو يتشكل ويتخلق، أو يزداد اتساعاً وتعقيداً. إنه ما يترشح عن مركزه، أو يختلف عن ذاته، أو يغير شروطه، أو يبدل أسمائه وصفاته. وإلا كيف نفسر ما ينطوي عليه الكون من الغنى المدهش في مجراته وعوالمه أو أجهزته وعناصره؟ وكيف نفسر هذه القدرة الخارقة العجيبة على تشكيل ما لا يتناهى من الكائنات والأشياء؟

وهكذا لقد تغيرت علاقتنا بالحقيقة، والنظام والعقل، فالحقيقة لم تعد تخشى الشك والاشتباه، بل هي تنفتح على الاحتمال، وتعترف بالتناقض، وتتغذى في اللاتيقين، تغني بالتعدد والتنوع والاختلاف... والنظام لم يعد هو الأصل والفطرة، وإنما هو شيء يُصنع وسط الهباء الكوني الشامل.. ثمة "مسلك فوضوي" يسلكه الكون دائماً، هو مصدر النظام ومنبع المعنى وملعب الحقيقة... إنها الفوضى الخلاقة التي هي بؤرة انبجاس المعنى، أو الجذوة التي يوقد منها الفكر، بل هي المشكاة التي

تتيح للأحداث الكونية أن تتشكل أو تتسلسل على نحو يتجاوز كل نظام معرفي أو شكل منطقي، سواء تعلق الأمر بالعالم الأكبر أم بالعالم الأصغر، بالمجرات التي تمتد إلى ما لا نهاية، أم بالذرات التي لا قبل لنا بالسيطرة على مفاعيلها، فيما لو انفجرت وتشتتت... إنها الآيات الكونية الإعجازية، كما تتجلى في الآفاق الرهيبة، أو في ظلمات النفس وغياهب الخلايا أو دقائق الذرات، تتجاوز دوماً ترتيبات الأنظمة وأشكال العقلنة.

5- من هنا، فإن العقلانية الفلسفية، تتشكل بما يتجاوز كل شكلنة، وتعمل بمنطق تعددي، تركيبي، بل تعمل بمنطق لا ينفك يزداد تعقيداً وتركيباً وانفتاحاً، من أجل مقارنة الأشياء والأحداث التي تفاجئ العقل، دوماً، باللامعقول واللامتوقع، وكل ما يندّ عن الوصف والقبولة.. من هنا فإن التفكير الفعّال والمنتج، يتحقق بتفكيك الممنوع وخلق الممتنع، من أجل تسمية ما لا تجوز تسميته، أو قول ما كان يمتنع على القول، أو فعل ما لم يكن بالمستطاع فعله.. وهذه هي سمة الفكر المعاصر: إنه يفتح على المختلف والضدّ والهامش والنفي.. ويتغذى من الظرفي والعرضي والاتفاقي واليومي والفردى، كما يتغذى ويتجدد بالانفتاح على مساحات الوجود المعاش بكل نبضه وتوتره، بكل همومه وقضاياه، بكل تعقيداته وصراعاته، أي على كل ما تطمسه أو تختزله أو تستبعده الأطر والقوالب أو المدارس والمؤسسات أو المذاهب والتصنيفات.

نحن إزاء تغيير تشهدده ساحة الفلسفة، منذ عقود... ولا أسميها الفلسفة الجديدة... لأن مفهوم الجدة لا يفي بالتعبير عما حصل... فما حدث ليس ولادة فلسفة جديدة، بل تغيير في طريقة التعامل مع الفلسفة وفي ممارستها.

بكلام آخر: ما حدث ليس مجرد ابتكار نموذج فلسفي جديد، بل ممارسة للفلسفة بطريقة غير نموذجية، وغير مؤسساتية، وبالطبع غير مدرسية، وربما غير منهجية. أعني بذلك ممارسة إشكالية تضع الفلسفة موضع إشكال بقدر ما تقوم على نقل الإشكاليات لا على حلها أو تصفيتها. من هنا نجد اليوم فلاسفة يؤلفون كتباً "ضد المنهج"، أو يُعدّون "دروساً مضادة للفلسفة".

ولكني لا أسميها ما بعد الفلسفة، وإنما هي فلسفة ما بعد الحداثة، والأحرى تسميتها اختصاراً الفلسفة "البعدية" بالمعنيين الزمني والمكاني لكلمة "بعدي"...

بالمعنى الزمني، لأنها تنتمي فكرياً، إلى فضاء ما بعد الحداثة... وبالمعنى المكاني، لأن هذه الفلسفة لا تبحث عن معانٍ مفارقة أو عن كليات متعالية على أرض الحدث، بقدر ما هي تعبير عن تجارب محايدة ومعايشات وجودية كثيفة، من خلال تشكيلات مفهومية تتجسد في خطابات ونصوص، هي حقول نقرأ فيها، دوماً، المساحات الخفية وغير المقروءة.

وهكذا لا نقرأ العمل الفلسفي اليوم لكي نستخلص منه المذهب أو النسق أو المدرسة، بل لكي نتعرف إلى أدوات الفهم وأصبعته، ولا نقرؤه لكي نعثر على حلول للمشاكل المطروحة، بل نقرؤه لكي نعرف أين وصل الإشكال أي كيفية نقل الإشكالية من مطرح إلى آخر..

وأخيراً، لا نقرأ العمل الفلسفي لكي نقيسه على أصل متقدم عليه، بل نقرؤه لكي ننتزعه من تاريخه، بفتحه على ما استبعده الفلاسفة من تفكيرهم، أو على ما ليس بفلسفة أصلاً، لتصويره فلسفة عبر صناعة المفاهيم.. بهذا المعنى، فإن المفهوم هو نبش للأسس وتعرية للبدايات، بقدر ما هو محاربة للغو والهذر، أو للفوضى والعماء..

بهذا المعنى أيضاً، ثمة انجازات مفهومية تتحقق على أرض الفلسفة في غير مكان... وحدهم أصحاب العقل المدرسي وأصوليو الفلسفة ينكرون ما أنجز على الساحة الفلسفية اليوم... وأما الذين يقرأون بعين مفتوحة، فهم الذين يسهمون في صناعة الحدث، أو يحسنون توظيفه واستثماره.

ملحق:

واليوم نشهد تغيراً ي طال الفلسفة من توجهها وطريقة تقديمها ومؤسسات تداولها، فضلاً عن أشكال ممارستها، بما يشبه ولادة "سقراطية جديدة"، بحيث يمارس التفلسف في مختلف أمكنة الفضاء العمومي ودوائره ومساحاته. بذلك يخرج الفيلسوف المحترف من برجه النخبوي ومعقله الأكاديمي، وعلى نحو يكسر الحواجز بينه وبين عموم الناس والفاعلين في بقية الحقول. فالفلسفة تتغذى من تاريخها، بقدر ما تتجدد بالانفتاح على ما تستبعده أو تعتبره نقيضها.

يتجلى هذا التوجه الجديد، أولاً، في تدخل الفلاسفة عبر الشاشات التي تفتح الإمكان الواسع لممارسة ديمقراطية تشاركية، ميدانية، يومية بقدر ما هي حية، إذ

هي تتيح لكل من يعنيه الأمر، ولكل مواطن المشاركة في المناقشات العمومية والمداولات العقلانية حول القضايا الراهنة أو حول المسائل الطارئة والأزمات والمشكلات المزمنة.

ويتجلى، ثانياً، في المجالات والنشرات التي تتوجه إلى الشرائح الواسعة من الناس، بل إلى الصغار الذين نعدم قاصرين. ولم لا؟ قد يفيد الفيلسوف الذي نحول إلى أيقونة أو إلى ديناصور من الاستماع إلى أسئلة الصغار وهو أجسمهم ونحياً لهم..

ويتجلى، ثالثاً، في إجراء المداولات الفلسفية، ليس فقط بين الفلاسفة، بل أيضاً بينهم وبين سواهم. بحيث يشارك في الندوات الفلسفية، من هم خارج الحقل الفلسفي، كأولئك الناشطين والمدونين الذين فجروا الثورات العربية، فأنجزوا ما عجز عن إنجازه طوال عقود أصحاب مشاريع النهوض والإصلاح والتحديث. قد نفيد من الاستماع إلى آرائهم حول الفلسفة ومهامها أو حول العقل ومفهومه، وسوى ذلك من القضايا والقيم التي ندعي احتكارها.

لنتواضع قليلاً. إنَّ الفلاسفة لا يحتكرون الحقيقة التي قدموا أنفسهم، دوماً، بوصفهم ملاكها أو شهودها وشهداءها. كل من يخترع ويبدع في مجال من المجالات له صلة بالحقيقة، بصورة من الصور، بقدر ما يسهم في خلق الوقائع وإنتاج الحقائق التي تفعل وتؤثر في تغيير المشهد، في حقلٍ أو قطاعٍ أو مجتمعٍ أو على المستوى العالمي.

ولا يعني هذا الانفتاح والتوجه الجديد التضحية بالدقة والوضوح والصرامة في صوغ الأفكار وبناء الحجج أو تشكيل القناعات، لصالح الشاشة أو الجمهور بتحويل الفيلسوف إلى خبير أو داعية يقدم وصفات جاهزة أو يصدر فتاوى مبرمة حول هذه القضية أو تلك المسألة.

ليس القصد إذن التبسيط والاختزال ولا التعليم أو التلقين، بل الجمع على نحوٍ خلاق، بين توتر الفكر وقلق الوجود، بين فتنة السؤال والتباس الإشكال، بين أصالة الأطروحة وقوة الفكرة، بين الحاجة التواصلية واللغة المفهومية. باختصار بين العين النقدية، التي تكشف وتعري وتفضح بقدر ما تشرح وتحلل وتشخص، وبين الرؤية التركيبية الخلاقة التي تخرق الحدود وتغير الشروط، وعلى النحو الذي تتغير

معه جغرافية المعنى وعلاقات القوة. فالفيلسوف ليس مجرد معلم للحقيقة، وإنما يفتح بأقواله الإمكان للتفكير، بحيث أن من يقرأ نصوصه، يقرأ فيها ما لم يقرأ بقدر ما يفكر بطريقة حيّة، حرّة، مختلفة.

يقلم: د. علي حرب

لبنان

— الجزء الأول —

وليم جيمس

(1910-1842)

وليم جيمس والفلسفة البراجماتية

(1910-1842)

د. أكرم مطلق محمد

الجامعة المستنصرية/كلية الآداب

قسم الفلسفة

نشأت الفلسفة البراجماتية وأخذت صيغتها الواضحة والمؤثرة في الولايات المتحدة الأمريكية، وبالرغم من أن بعض الكتابات الأساسية للبراجماتيين قد ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، إلا أن البراجماتية تعد من الاتجاهات الفلسفية البارزة في القرن العشرين والمميزة له.

ففي عام (1870) وفي أحد نوادي مدينة كيمبرج بولاية ماسشوستس كان يلتقي مجموعة من الشباب ممن يهتمون بالفلسفة والعلم وكانوا كما يصفهم أحد الأعضاء، بأنهم شباب نصف مُتَحَلِّ ونصف متهكم، وكانوا ممن يلتزمون موقفا معينا تجاه بعض مباحث الفلسفة التقليدية وخصوصا الميتافيزيقا، حيث كانوا يمتقنون وبشدة جميع القضايا الميتافيزيقية ويوجهون نشاطاتهم الفلسفية لانتقادها وإبعادها من العلم¹. ولقد سمي هذا النادي بـ (النادي الميتافيزيقي The Metaphysical club) وإن نقدم للميتافيزيقا متأت من فهمهم الخاص للفلسفة بصورة عامة، حيث يقول تشارلس ساندروز بيرس (1914-1839) C.S. Peirce مؤسس المذهب: إن "الفلسفة، كما أفهم الكلمة، هي علم وضعي نظري"².

كان (بيرس) من أبرز أعضاء النادي ولكن انضم إليهم فيما بعد وليم

1 Pierce, C.S: "Collected papers", (Ed) by c. hartshame and p. Weiss, the Beiknap press of Harverd university press, Cambridge mass, 1960, vol.v, p. 7.

2 Ibid, p. 77, 42.

جيمس * (1842-1910) W.James حيث التقى بهم في خريف عام 1874.¹

ومن الأعضاء الآخرين (جوزيف فارنر J.Warner) و(هولمز J.Holmes) و(رايت Ch.wright) و(ابوت F.E.Abbot) و(جون فسك J.Fiske)² وكانت لهم اختصاصات مختلفة واهتمامات مشتركة، حيث يقول بيرس ان جيمس ورايت كانوا ممن يهتمون بالعلم ويفحصون أقوال الميتافيزيقا. ومن خلال مناقشات هؤلاء الأعضاء تبلورت فكرة البراجماتية عند بيرس والتي عبر عنها أفضل تعبير في مقاله "كيف نجعل أفكارنا واضحة How to make our ideas clear" والذي نشر عام (1878). وقد انحل هذا النادي فيما بعد، إلا أن البراجماتية كمنهج فلسفي بقيت في كتابات بيرس تلك الكتابات التي لم تكن معروفة على نطاق واسع حتى عام (1898) حيث نشر (وليم جيمس) مقاله "التصورات الفلسفية والنتائج العملية" الذي أكد فيه على أفكار بيرس وطورها، ثم بدأت البراجماتية منذ ذلك الحين تنتشر بوصفها مذهباً فلسفياً انتشاراً سريعاً جداً ليس في أمريكا وحسب بل وفي أوروبا كذلك، فأخذها كمنهج الكثير من المفكرين والفلاسفة مثل (جون ديوي وشيلر F.S.Chiller) في مجال الإنسانيات و(جورج هربرت ميد G.H.Mead) في النواحي الاجتماعية و(لويس C.I.Lewis) و(رامزي F.P. Ramsey) في مجال الدراسات المنطقية، وتبناها في إيطاليا كل من (جيوفاني بايني G.Papini) و(جيوفاني فايلاتي G.Vailati).³

إن مصطلح البراجماتية مشتق من الكلمة اليونانية القديمة (براجما pragma) وتعني العمل، ذلك لأن البراجماتية أكدت على النواحي العملية في المعرفة، حيث

* W. James (1842-1910) عالم نفس وفيلسوف أمريكي، وهو ثاني فيلسوف عمل على وضع أسس البراجماتية كان اهتمامه في بداية حياته منصبا على دراسة الطب وعلم النفس، كما أن التوفيق بين الإيمان الديني والفكر العلمي كان قد شكل أهم المسائل التي راودته. ومن أبرز مؤلفاته/مبادئ علم النفس 1890، وإرادة الاعتقاد 1897، والبراجماتية 1907. ينظر

The Encyclopedia of philosophy, vol.4, pp. 240-241.

عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ص 447. فيصل عباس: موسوعة الفلاسفة، ص 196.

Ibid, p. 7. 1

Ibid, p. 8. 2

Ibid, pp. 8-9. 3

تتخذ الأفكار والقضايا معناها من خلال التطبيق العملي والاستخدام، ظهرت هذه الفلسفة وتبلورت في السبعينات من القرن التاسع عشر في أمريكا ثم انتشرت في بلدان أوروبا الغربية، بدأت نهضتها في أمريكا بما يقرب من قرنين بعد أن استقلت عن بريطانيا. وعلى الرغم من أن اللبراجماتية جذورها في تاريخ الفكر الفلسفي إلا أن صياغتها في أمريكا كانت على يد ثلاثة من مفكرها والتي بفضلهم أصبحت طابعا مميزا للتفكير الأمريكي وهم: تشارلس بيرس، ووليم جيمس، وجون ديوي¹. وستوقف على دلالتها عند وليم جيمس وهو موضوع الدراسة.

وليم جيمس ومبدأ التحقق:

تختلف براجماتية وليم جيمس 1842 - 1910 عن النظرية البراجماتية عند (بيرس) بصورة واضحة، ويرجع سبب ذلك إلى طبيعة فهم (جيمس) للفلسفة البراجماتية وطريقة تفكيره الخاصة واهتماماته الشخصية بالدين والأخلاق والصالح في مجال الاعتقاد، إن خلاصة رأى (بيرس) هو أن الكلمات والقضايا والمفاهيم أو التصورات العقلية أو كما يسميها (بيرس) الإشارات أو الرموز يكون لها معنى في السياق إذا استطعنا أن نشكلها على هيئة فرض مصاغ صياغة شرطية بصيغة "إذا... فإن..." بحيث يكون لهذا الفرض معنى سابقا للنتائج التحريية التي يحققها والوظيفة العملية التي يؤديها. وهذا تكون نظرية (بيرس) نظرية في المعنى محصورة في مجال مناقشة معاني المفاهيم العلمية.

1 للاستزادة والتفصيل ينظر: The Encyclopedia of philosophy, vol.6, pp. 430-431. Dagobert Runes: "The dictionary of philosophy" fourth edition, philosophical library, New york, 1942, p. 333.

رالف. وين: قاموس جون ديوي للترية، ترجمة: محمد علي العريان، مكتبة الانجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، 1964، ص 45. وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، نيويورك، 1965، ص 64-65. اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1012-1014. هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 5. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، ط2، بيروت، القاهرة، 1982، ص 116. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 203-204. أكرم مطلق محمد: النسبية في الفلسفة الغربية المعاصرة، اطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الأداب، قسم الفلسفة، 2008، ص 77.

اما (جيمس) فقد انطلق بالطريقة البراجماتية ذاتها الى مناقشة موضوعات اخرى، مثل الصدق، الحقيقة، الصالح وغيرها من الموضوعات التي تختلف عن تلك التي ناقشها (بيرس)، لكن مع ذلك يتفق (جيمس) مع (بيرس) في نقاط اساسية، حيث ان اتجاه (جيمس) البراجماتي هو اتجاه تجريبي كذلك بل كما يسميه (جيمس) تجريبي راديكالي يتشبه بالمعطيات الحسية والنتائج المحسوسة، كما انه يهمل التجريدات الفارغة والحلول اللفظية والمبادئ الثابتة المطلقة وانما كما يصفها (جيمس) ضد "ادعاء النهائية في الحقيقة باغلاق باب البحث والاجتهاد استنادا الى مبدا العلة الغائية"¹.

ان البراجماتية تنحى نحو العمل والاداء والمزاولة كما يقول (جيمس)، حيث انما ليست فلسفة مغلقة تعطي نتائج نهائية عن الطبيعة والاشياء، بل هي "بمجرد طريقة فحسب، مجرد منهاج فقط"²، حيث توجد الكثير من المشكلات الميتافيزيقية التي لا يمكن ايجاد حلول نهائية لها وبالتالي فان الجدل حولها لا ينتهي ولا يمكن ان يحسم وبالتالي لابد من وجود طريقة فعالة للبت في مثل هذه القضايا من خلال تقييم اثارها ووظائفها حيث ان "الطريقة البراجماتية في مثل هذه الحالات هي محاولة لتفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء اثر نتائجها العملية كل على حدة"³، واذا لم يكن هنالك فرق عملي يمكن مشاهدته بين فكرتين من الناحية العملية فانهما يعنيان شيئا واحدا وبالتالي "فان أي نزاع او خصام بشأنها، هو نزاع عقيم تافه معدوم الجدوى"⁴.

ولكن ماذا بشأن تحديد معنى المفاهيم؟

ان (جيمس) ليتحدث عن صدق الافكار والاعتقادات وعما هو صالح وصحيح اكثر مما يتحدث عن مشكلة المعنى، ومن المعروف ان الفكرة تكون صادقة او حقيقية اذا كان هناك اتفاق بينها وبين الواقع وكاذبة اذا كانت خلاف ذلك، اما صدق الفكرة عند (جيمس) فانه يعتمد على قدرتها على اداء وظيفة

1 وليم جيمس: البراجماتية، ص 71.

2 المصدر نفسه، ص 72.

3 المصدر نفسه، ص 64.

4 المصدر نفسه، ص 64.

معينة، وعندما تكون الفكرة صادقة فهذا يعني كونها صحيحة. حيث يرادف (جيمس) بين الصحيح والصادق عقليا حيث يقول: "ان الفكرة تكون صحيحة بمعنى صدقها العقلي، ما دام الاعتقاد بها يعود بفائدة على حياتنا"¹ لكن الصحيح عند (جيمس) هو الذي تدعمه الوقائع المحسوسة بالاضافة الى قدرته على ان يثبت انه صالح وخير في مجال الاعتقاد، أي ان الفكرة تكون صحيحة بقدر ما تكون صالحة في مجال الاعتقاد، وهذا فان المعيار البراجماتي عند (جيمس) ليتسع بحيث يتجاوز حدود المفاهيم والافكار العلمية ليشمل حتى مفاهيم الميتافيزيقا والاخلاق واللاهوت، حيث يقول (جيمس) "اذا اثبتت الافكار اللاهوتية ان لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة فهي افكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية"² وهنالك مناقشات عديدة تثار هنا حول الصالح، فهو صالح لمن للفرد ام المجموع؟ مما يجعل براجماتية (جيمس) تلتقي بالنفعية بشكل او باخر.

يرى (جيمس) ان الافكار هي اجزاء من خبرتنا التي اكتسبناها وتكون هذه الافكار حقيقية او صحيحة بقدر ما تساعدنا على ان ندخلها في علاقات صحيحة مع افكار اخرى او اجزاء اخرى من خبرتنا، أي بقدر تفاعلها وتكاملها مع خبرتنا الماضية لتؤدي وظيفة ما. ولكن (جيمس) يطرح السؤال التالي حول الحقيقة حيث يقول:

"اذا سلمنا بان فكرة او معتقدا صحيحا، فما هو الفرق الملموس الذي يحدثه كونه صحيحا في الحياة الواقعية لاي امرىء؟ كيف تتحقق الحقيقة؟

ما هي الخبرات التي ستكون مختلفة عن تلك التي تحدث اذا كان المعتقد زائفا وباطلا؟ وبالاختصار ما هي القيمة الفورية للحق، اختباريا وتجريبيا وممارسة"³

وللاجابة على هذه الاسئلة يجب التمييز بين:

تحقق واثبات مبني على نتائج مباشرة.

وتحقق اخر مبني على نتائج غير مباشرة، عند (جيمس).

والتحقق بصورة مباشرة يتم من خلال مطابقة الفكرة للوقائع التي تحدث في العالم الخارجي باستخدام منهج التحريب، اما التحقق بصورة غير مباشرة فانه

1 المصدر نفسه، ص 99.

2 المصدر نفسه، ص 96.

3 المصدر نفسه، ص 236.

يتعلق بتلك الافكار والقضايا التي لا يمكن التحقق من صدقها بالتجربة الا ان لها نتائج عملية مفيدة في مجال الاعتقاد ومجالات الحياة، بيد ان التحقق الاخير هذا غير مقصور على المفاهيم العلمية، بل يتعداه ليشمل مفاهيم اللاهوت والميتافيزيقا كما راينا من قبل، كما ان (جيمس) يؤكد هذا بقوله: "ان افكارنا يجب ان تتفق مع الوقائع او الحقائق سواء كانت هذه الحقائق ملموسة ام مجردة"¹.

ان الحقائق المجردة عند (جيمس) تشمل جميع العلاقات التي يمكن ادراكها بالحواس او بالعقل، بالبدئية او الحدس.

وهذا تعميم لا يتفق مع نظرية (بيرس) التجريبية، ولذلك اضطر (بيرس) ان يطلق على فلسفته تسمية اخرى هي "البراغماتية pragmaticism" وذلك لكي يميزها عن "البراغماتية pragmatism" عند (جيمس)، ويرى (بيرس) ان هذه التسمية فيها من القبح ما ينجيها من ايدي الخاطفين.²

وقد انتقد (رسل) فكرة (جيمس) هذه في كتابه "مقالات فلسفية Philosophical Essays" عام 1910 حيث يقول (رسل) ان هناك اختلافا بين المعيار Criterion والمعنى Meaning او بين صدق الاعتقاد او الفكرة وبين القاعدة التي نستخدمها لاثبات صحة هذا الاعتقاد، ويقول ان (جيمس وشيلر) لم يفرقا بينهما بصورة واضحة، ثم يوضح رسل ذلك بالمثل التالي حيث يقول: اذا اردت ان اعرف ان كتابا معينا موجود في المكتبة ام لا، فاني سوف استخدم فهرس المكتبة فاذا ذكر الكتاب في الفهرس فهذا يعني انه موجود في المكتبة واذا لم يذكر فهو غير موجود، والفهارس هنا تقدم قاعدة او معيارا و(رسل) يتحدث هنا عن القاعدة التي نستخدمها لاثبات صحة اعتقاد معين-لوجود الكتاب في المكتبة او عدم وجوده، واذا افترضنا ان الفهارس شاملة لجميع الكتب، فاننا سوف نقول ان الكتاب موجود ولكن قولنا ان الكتاب في المكتبة لا يعني- و(رسل) يتحدث هنا عن المعنى- انه مذكور في القياس، بل يعني فقط ان الكتاب ممكن ان يوجد في احد رفوف المكتبة وهذا بحد ذاته يمثل فرض لا غير، فقد لا نجده في الفهارس، لانه لم يدخل فيما بعد او ان يكون الكتاب مفقودا، لذلك يرى (رسل) ضرورة التمييز

1 المصدر نفسه، ص 250.

2 Pierce, C.S: Collected papers, vol. V, p. 277.

بين الصدق وبين المعيار المستخدم لاثبات صحة الفكرة، كما يرى (رسل) ان هنالك صعوبة في التمييز فيما اذا كان الاعتقاد مفيد او صادق.¹

ويجب التمييز بين بعض المفاهيم التي يستخدمها (جيمس) في مجال الافكار والمفاهيم التي يستخدمها في مجال الاعتقاد، حيث يقول (جيمس) ان الصحة هي التسمية الدالة على اية فكرة تبدأ سبل التحقق² وان النافع هي "التسمية الدالة على وظيفتها التي اكتملت في الخبرة"³، اما الحقيقي في مجال الافكار فهو "باختصار جدا ليس سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل تفكيرنا"⁴، والصحيح في مجال الاعتقاد: "ليس سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل سلوكنا"⁵.

وبهذا يصبح الحقيقي هو ما يعبر عن النافع في افكارنا او ما يشكل عادة او اعتقادا لبعض الافكار، اما الصحيح فيصبح ما هو نافع في مجال السلوك والعمل، ويكون الصادق هو الصالح في مجال الاعتقاد، وتصبح الحقيقة دالة على سبل التحقق ولكن ليست سبل التحقق التجريبية وحسب، بل وما هو ناجح وملائم في مجال الاعتقاد ايضا، وبهذا تكون الفكرة صحيحة لان الاحداث تجعلها صحيحة أي "ان صدقها او حقها يكون في الواقع حدثا سبيلا الا وهو سبيل اقامة الدليل على تحقيق نفسها، وصدقها هو سبيل الوضع بالمشروعية وتصحيح نفسها"⁶ لان البراهمية تنظر للصدق نظرة خاصة فلا تعتبره صفة ساكنة ثابتة بل صفة فعالة حركية تتطور او تتغير باستمرار ومن هنا جاءت نظرتها الخاصة للنظرية العلمية، حيث يقول (جيمس): "ان النظريات تصبح ادوات ووسائل، لا حلولا لالغاز ولا اجابات عن احجية، نستطيع ان نسكن اليها ونخلد، اننا عندئذ لا نضطجع عليها وانما نتحرك الى الامام ونمضي قدما، وعند الاقتضاء نعيد صنع الطبيعة ثانية بعونها"⁷، وبذلك يمكن الحصول على افكار صحيحة، يعني الحصول على أدوات للعمل والاداء، ذلك لان الحصول على الصدق

Russell, B.: "Philosophical essays", William James, s., conception of truth, George Allen and unwin LTD, London, 1966, p. 120. 1

2 وليم جيمس: البراهمية، ص 241.

3 المصدر نفسه، ص 241.

4 المصدر نفسه، ص 262.

5 المصدر نفسه، ص 262.

6 المصدر نفسه، ص 237.

7 المصدر نفسه، ص 74.

ليس غاية بذاته بل هو وسيلة او اداة للدخول مع افكار اخرى الى مجالات جديدة بطرق مفيدة.

المعرفة:

ان المعرفة عند البراهمانيين ذاتية وهي اداة للعمل المنتج، فهي معرفة نسبية، وذلك لان البراهمانية تعد الفرد مكوناً من عقل وجسم متصلين معا ومتكاملين مكونين الشخصية الانسانية. وحيث ان الانسان له آماله واهدافه وميوله وهو كامل متغير عن طريق تفاعله مع البيئة، فيمكن ان تكون وسيلة المعرفة هي العقل والحواس معا أي ان الحواس تتلمس الاشياء والظواهر، والعقل يفكر فيما يبحث وفي نتائج هذه الظواهر وبذلك يستطيع الانسان ان يغير مما قد يرى تغييره، أي ان الفرد يرى الموقف ويتحسس عن طريق الحواس، ثم يتفاعل مع هذا الموقف وينتج هذا التفاعل عن تآثر الفرد بالموقف وتأثيره فيه، ومن هنا تحدث المعرفة.

وعلى هذا فالمعرفة في نظر البراهمانية عبارة عن علاقات نشطة تقوم على الفرد والموقف والتأثير المتبادل بينهما، ومن هنا يحدث التعلم او تحدث المعرفة وبهذا يمكن القول بان البراهمانيين عدوا المعرفة اداة للعمل المنتج، فانصرف التفكير عندهم عن المبادئ والاوليات الى النتائج والغايات، واصبح صدق الفكرة عندهم معناه التحقق من منفعتها بالتجربة. ولهذا عدوا وسيلة الانسان الوحيدة للوصول الى المعرفة هي التجربة، ويرون ان المعرفة الصادقة هي التي تحقق نفعاً في المجتمع، أي يجب ان نرى ونلمس نتائج المعرفة ونستفيد منها، أي ان المعرفة لا يعترف بها في نظر البراهمانيين الا برؤية مدى النفع او الاستفادة من نتائجها، فالنتيجة هي التي تحدد الحكم الصادق على قيمة المعرفة وصدقها، وكذلك نجد البراهمانية تعترف باهمية الفروض والافكار العامة في تطور المعرفة الانسانية.

ويرى جيمس انه من المطلوب ان نعتقد التسليم بان هناك حقيقة او صدقاً، وبان عقولنا تقدر على ان تصل اليها وان تدركها. ومن هنا يفرض موقف الشاك الذي لا يعتقد بذلك ولكن الاعتقاد في وجود الصدق وفي امكان ان تدركه العقول يتجه الى طريقين: طريق المذهب المطلق الذي يرى انه في امكاننا ادراك الحقيقة والصدق كما هي، وفوق هذا في امكاننا معرفة اننا وصلنا الى الصدق او

الحقيقة. والاخر طريق المذهب التجريبي الذي يرى ان هناك فرقا بين المعرفة وبين امكان المعرفة، والذي نستطيع الوصول اليه انما هو امكان معرفة الحقيقة دون معرفة اننا قد وصلنا اليها.¹

اذن كما يلاحظ ان وليم جيمس يرى ان هناك يقينا متمثلا في وجود حقيقة وفي امكان العقل ان يصل اليها، الا ان العقل لا يعرف انه وصل اليها، بينما يرى القائلون بوجود الحقيقة المطلقة امكان ذلك. أي ان جيمس يأخذ بطريق المذهب التجريبي.

فنظرية جيمس في المعرفة نظرية تجريبية، لانه يعالج كل مشكلة معرفية علاجا يقوم على التجربة الجزئية المحسوسة رافضا كل تحليل عقلي. فيرى جيمس انه بالرغم من ان غرائزنا تحتم علينا ان نكون من رجال المذهب المطلق، الا انه يجب علينا عندما نكون فلاسفة ان نعتبر هذه الحقيقة حالة ضعف في طبيعتنا يجب ان نعالج انفسنا منها بقدر الامكان، ولهذا يقول جيمس: "لذلك ارتضيت فيما يتعلق بنظرية المعرفة، المذهب التجريبي، وامنت بنظرية علمية، وهي انه يجب علينا ان نسير في تجاربنا ونمضي في تفكيرنا حول هذه التجارب، لان افكارنا واراءنا لا تتطور وتندرج نحو الكمال الا بهذا السبيل، ولكن ان تصر على ان نظرية من تلك النظريات - أي نظرية كانت - حق لا يقبل الابطال او الشك، فذلك على ما اعتقد خطأ عظيم. فليس هناك يقين لا يعتره شك الا حقيقة واحدة، وهي تلك الحقيقة التي لم تقدر فلسفة الشك نفسها ان تقدمها، الا وهي وجود ظاهرة الشعور. وتلك هي النقطة الجرداء التي تبدأ منها المعرفة، وهي اعتراف بموضوع يتفلسف الانسان حوله، وليست الفلسفات المتعددة بعد ذلك الا محاورات شتى للتعبير عن حقيقة هذا الموضوع.²

واذا كان وليم جيمس يرى ان اصحاب المذهب المطلق الذين يقولون بالصدق او القين المطلق انهم اعتمدوا على الادلة الموضوعية التي برهن تاريخ

1 ينظر: وليم جيمس: العقل والدين، ترجمة: محمود حب الله، دار الحداثة، بيروت، ب. ت، ص 16-17.

w.Barrett: "Philosophy in the twentieth century", p. 241.

2 ينظر، وليم جيمس: العقل والدين، ص 18-19. يقارن ايضا: w.k.wright: "A history of modern philosophy", p. 485.

الفلسفة- في نظره- على عدم صحة الاعتماد عليها، الا انه مع ذلك لا يرفضها، وكذلك الفروض او الافكار التي تطرح للمناقشة لتكون نظريات.

يبين جيمس رايه في ذلك ويبين الفرق بينها وبين وجهة نظر القائلين بالادلة الموضوعية فيقول: ولكن يجب ان يلاحظ اتنا بوصفنا تجريبيين لا نترك البحث او نفقد الامل في الوصول الى الصدق والى الحقيقة لانا قد تركنا نظرية الادلة الموضوعية، فلا نزال نؤمن بوجودها ونعتقد باننا بالاستمرار في التجارب وفي التفكير فيها ندرج دائما في القرب منها والرقى اليها، ونقطة المقارنة بيننا وبين الرجال المدرسين هي في الطريق الذي نسلكه. فهم يعدون المبادئ والاصول والفكر، واما نحن فنعد النتائج والنهايات اليها. وما له الحكم والفصل في الموضوع هو نتيجته التي تؤدي اليه، لا ما نشأ هو عنه. فلا يعني منشأ القضية الفرضية رجل المذهب التجريبي في قليل ولا كثير، وقد يفترض فروضا مشروعة او غير مشروعة، فقد يفترض فروضا توحى بها الشهرة او تقترح اتفاقا وبالمصادفة ولكن اذا كانت مجموعة التيارات الفكرية تعاضدها وتستمر معاضدة لها فهذا هو ما يعنيه بقوله: انها حق.¹

ولقد عدَّ وليم جيمس مصدر معرفتنا هو الفهم المشترك* وهو استخدام تصورات** ذهنية معينة، ووجد انها اساس تفكير الانسان من قديم الزمان ولا يزال يعتقد بها معظمنا حتى اليوم، فهي متصلة في نفوسنا لانها نافعة لنا نخدمنا في اغراضنا العملية سواء في مجال الحديث او في التفكير.² ولم يعتقد جيمس ان

1 ينظر، وليم جيمس: العقل والدين، ص 21.

* ان وليم جيمس متأثر بهذا عند بيرس، الذي عرف الفهم المشترك بانه: الافكار والعقائد التي تفرض نفسها على الانسان بقوة، او هو الحكمة الموروثة للمجتمع. ويرى بيرس ان عقائد الفهم المشترك ليست ثابتة الصدق مطلقة اليقين، بل يجب ان تخضع للاختبار والنقد، ولذا فهي ممكنة التصحيح. ينظر في ذلك: محمود زيدان: البراجماتيزم عند وليم جيمس، ص 66.

** من هذه التصورات: الاشياء، المتشابهة والمختلف، الانواع، العقول، الاجسام، الزمن، المكان، الموضوع، المحمول، العلية، الخيال، الواقع... الخ، ينظر: محمود زيدان: وليم جيمس، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (10)، دار المعارف، مصر، ب. ت، ص 58.

2 w.Barrett: "philosophy in the twentieth century", p. 209.

محمود زيدان: وليم جيمس، ص 58.

مرحلة الفهم المشترك هي المرحلة الوحيدة في تحديد المعرفة الانسانية وانما يرى انه توجد الى جانبها مرحلتان اخريان هما: مرحلة العلم، ومرحلة النقد الفلسفي. يقول جيمس عن مرحلة العلم والفلسفة: ان كثيرا من العلماء الفلاسفة حاولوا زعزعة ايماننا بتصورات الفهم المشترك ويشككونا في بعض عقائده. وبذا تغيرت فكرتنا عن الجوهر وصلته باعراضه مثلا، وعن التمايز المطلق بين النفس والبدن، وغير ذلك من التصورات. الا انهم لم يتمكنوا من القضاء عليها قضاء تاما.¹

لكننا نسائل هنا: هل ان وليم جيمس يفضل عقائد الفهم المشترك على ما يضعه امامنا العلم والفلسفة؟ يجيبنا جيمس عن سؤالنا هذا بانه لا يمكن القول بان نموذجنا ما من التفكير صادق صدقا مطلقا دون النماذج الاخرى، وذلك لان الفهم المشترك - كنحو من التفكير - صالح لميدان من ميادين الحياة، والعلم صالح لميدان اخر، والنقد الفلسفي لميدان ثالث. ايها اصدق صدقا مطلقا؟ سؤال لا يعلم جوابه الا الله. بل انه لا يوجد فرض اصدق من اخر، بمعنى انه نسخة مطابقة للواقع، اذ ان الحقيقة الوحيدة هي الواقع نفسه²، ويقول جيمس في موضوع اخر: ان الفهم المشترك اكثر المراتب احكاما ومماسكا.³

ومما سبق نجد ان وليم جيمس يقدر عقائد الفهم المشترك ويجعلها مصدر معرفتنا، ولكنه متردد في الاخذ بها على نحو مطلق. والسبب في ذلك راجع الى ان التجربة في تجدد مستمر، وتغير وتطور وخلق دائم.

ويعتقد جيمس ان معرفتنا لا تكون دفعة واحدة، وانما تبدأ ناقصة، واننا نكتسبها بالتدريج واننا نعمل على اتمام ما بها من نقص باستمرار. وما دامت التجربة مصدر ثقتنا فيجب ان لا نهمل التجارب الجديدة والوقائع التي تمر علينا. وينبغي ان نقوم دائما بعملية جرد في مخزننا القديم. ان التجارب الجديدة لا تتفق

S.P. Peterfreund: "contemporary philosophy...", p. 139. 1
The Encyclopedia of philosophy, vol.4, p. 242.

محمد زيدان: وليم جيمس، ص 59-60.

S.P. Peterfreund: "contemporary philosophy", p. 140. 2

محمد زيدان: وليم جيمس، ص 60.

3 محمد زيدان: المصدر نفسه، ص 60.

والمستودع القديم* من عقائد واءاء، بل قد تعارضه وقد نكتشف بتجربة جديدة ان بعض اجزاء المستودع معارض لبعض، ومن هنا يشعر الانسان بالقلق وبالحاجة الى الخروج منه ووسيلته الى ذلك هو التوفيق بين القديم والجديد.¹

ولكي تكون المعرفة صادقة عند جيمس يلزم ان يوفق بين القديم والجديد، فيرى ان اية محاولة للثورة المطلقة على القديم تؤدي الى تثبيته، ينبغي الاحتفاظ بالقديم والسماح للواقعة الجديدة ان تنضم للافكار القديمة وان لا يكون هذا الانضمام مجرد اضافة، بل ان تضاف الفكرة الجديدة الى القديمة اضافة تركيبية وترتبط بها ارتباطا شديدا بحيث يتكون منها جميعا وحدة جديدة متماسكة.²

وينبها جيمس في عملية التوفيق هذه بانه يكون التغيير في المعارف القديمة في اضيق الحدود، فيقول: انا نرمم ونصلح ونجمل الصدا اكثر مما نهدم او نحدد.³

ومما سبق يمكن القول ان المعرفة عند جيمس معرفة ذاتية فردية تجريبية وبالتالي فهي نسبية، وفي امكان العقل ان يصل الى اليقين الا انه لا يعرف انه وصل اليه.

الحقيقة:

اما نظرية الحقيقة عند جيمس فتمثل لب النزعة البراجماتية وجوهرها وتمثل عنده القلب من الجسد. ولقد عرض جيمس نظرية الحقيقة الخاصة بمذهبه في كتابه "البراجماتية" في مقال بعنوان "معنى الحقيقة".

ومعنى العلاقة المسماة "حقيقة" عند جيمس: هي العلاقة التي تحصل بين فكر او رأي او عقيدة وبين موضوعها، وتعني الاتفاق مع الواقع، فيقول: "الحقيقة صفة او خاصية لبعض افكارنا، فهي تعني اتفاقها مع الواقع تماما مثلما يعني الباطل اختلافها معه"⁴. ومعنى هذا ان الحق عند جيمس هو اتفاق الفكر مع الواقع الذي تتفق معه الفكرة او تختلف.

* ويقصد به جيمس معارفنا القديمة، ينظر: محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 60.

1 محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 60-61. يقارن ايضا: w.k.wright: "A history of modern philosophy", p. 572.

2 محمود زيدان: وليم جيمس، ص 61.

3 ينظر: محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 61.

4 وليم جيمس: البراجماتية، ص 351، ص 233-234.

فليس الحق صفة آسنة راکدة لاصفة للعبارة التي نصفها بهذا الوصف، بل هو قابلية العبارة لان تكون اداة للسلوك وخطة للعمل، فان كان فيها ما يهديننا الى العمل الناجح فهي حق والا فهي باطل. وكما يقول جيمس: "ان امتلاك افكار صحيحة تعني في كل مكان امتلاك ادوات للعمل والاداء تقدر بثمن"¹.

وهذا القول يمكن التعبير عنه بعبارة اخرى كما عبر عنه جيمس: ان الحق هو ما كان الاعتقاد فيه افضل من انكاره، افضل بالنسبة الى طرائق سلوكنا في الحياة العملية الواقعة.²

ومعنى هذا ان الحق يقوم فيما هو مفيد نافع للفكر، والمقصود بمفيد: انه مفيد بأية طريقة، مفيد في نهاية الامر في المجموع، لان ما هو مفيد للتجربة المقصودة الان لن يكون كذلك بالضرورة، وبنفس الدرجة بالنسبة الى تجارب لاحقة، لان التجربة لها احوالها الخاصة بها في تجاوز الحدود. فالحقيقة عند جيمس ليست بمجرد نسخة مطابقة لما قد كان او ما هو كائن، بل هو يرى ان الحقيقة تؤذن بما سيكون، او هي على الاصح تعد فعلنا لما سوف يكون.³

ونحن نرى ان معنى هذا هو ان الحقيقة عند جيمس تنظر دائما الى الامام، وهو بهذا يتفق مع بيرس في ان الحقيقة ليست سابقة على الفعل لكنها تأتي بعد الفعل لاحقة عليه، فهي حدس يطرأ على التجربة ولذا فالحق او الصدق لا يكون قبل النزول الى معترك الحياة والعمل، بل هو يطرأ عليها عندئذ فتصبح حقا او صدقا حين نلمس اثرها الناجح في ميدان السلوك، بمعنى ان الاحداث العملية وحدها هي التي تجعلها صادقة او باطلة.

فالصدق يحدث للفكرة وهذا الصدق ذاته يتولد من الاحداث لان صحة الفكرة مرهونة بمحدث او عمل، يقول جيمس: "ان الافكار الصحيحة هي تلك الافكار التي نستطيع هضمها وتمثيلها ودمغها بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها واقامة الدليل عليها، والافكار الخاطئة هي تلك التي لا نستطيع ذلك معها. هذا هو الفرق

1 محمود زيدان: النزعة البراهمية في الفلسفة اليونانية، ص 37. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، ص 147. زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 37.

2 زكي نجيب محمود: المصدر السابق، ص 147.

3 زكريا ابراهيم: المصدر السابق، ص 36. ينظر ايضا، زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط4، القاهرة، 1993، ص 215.

العملي الذي يحدث لنا اذا كانت لدينا افكار صحيحة. ومن ثم فهذا هو معنى الحقيقة، لان ذلك هو كل ما نعرفه عن الحقيقة"¹.

واذا كان الحق عند جيمس يعني اتفاق الفكر مع الواقع، فالحق هو ما يعيننا على المرور في هذا الواقع والسير فيه وتشكيله والسيطرة عليه. فليس يعيننا ان ننظر الى العالم او الواقع كما هو ونأمل بهذهنا او نرسم صورة مطابقة له، ولكن ما يعيننا هو التغلب على المشاكل التي تقابلنا والسيطرة على مقاديرنا، ولذا فالمقياس هو ما ينتج من اثار نافعة تجعلنا نشبع رغباتنا ونحقق طموحاتنا واهدافنا، ولذا فالحق هو المفيد، والمفيد الذي يساعدنا في اساليب حياتنا. ومن ثم يمكننا ان نقول عن هذه الفكرة انها صادقة لانها نافعة او انها نافعة لانها صادقة، فهاتان القضيتان معا تحملان على الدقة المعنى نفسه، او كما يقول جيمس: "ان الحقيقي في اوجز عبارة ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا تماما، كما ان الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا"².

نلاحظ في هذه العبارة التماثل بين مفهومي تفكيرنا ومسلكنا "الفكر، العمل" الا ان هذا الجواب لا يعني نهاية المطاف حتى بالنسبة لجيمس نفسه، ذلك انه يحتاج الى تفصيل وتحديد اضافيين. ويظهر هذا في حقيقة اختلاف افكارنا النوعي من جهة الموضوع، موضوع الفكرة، فهناك الافكار التي لا تتجاوز حدود خبراتنا الذاتية فحسب وانما العالم الواقع باسره، وهذه الافكار مهما استخف بها تملأ حياة الفرد، وهناك ايضا الافكار التي يمكن مقابلتها بالواقع او التي يمكن ردها بصورة او باخرى الى الواقع، وعلى الرغم من هذا الاختلاف النوعي - اذا صح التعبير - نجد ان النوعين المختلفين يمكن ان يحققا معيار النافع الموافق وهذان المكسبان (النفع والموافقة) يتعديان كونهما مرتبطين بما يقابلهما في العالم الخارجي.³

1 وليم جيمس: البراهمية، ص 352.

2 وليم جيمس: المصدر نفسه، ص 353. ينظر ايضا، بجي هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة، ط9، القاهرة، 1989، ص 157. منه المحروس واخران: الفلسفة العامة، المؤسسة العامة للطبوعات، سورية، 1995، ص 28.

3 علي حاكم صالح: نظرية المعرفة عند جورج ادوارد مور، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة بغداد، 1991، ص 83.

لذلك يأتي قول جيمس: "باستعمال الاختبار البرجماتي لفحص معاني المفاهيم فقد بينت ان مفهوم المطلق، مثلا، لا يعني شيئا الا مانح الاجازات وطارد الخوف"¹. يأتي هذا القول ليعبر صراحة عن معيار الصدق والحقيقة الذي يتعدى كونه معيارا يماثل الفكرة بما يقابلها من وقائع حسية خارجية الى معيار يماثل الفكرة بما يترتب عنها من سلوكيات، وبالتالي ما يترتب عنها من نتائج عملية. وعلى الرغم من نسبية مفهوم كهذا وهو الذي وصفه جيمس بقوله: "ان علم الفلك البطليموسي والفراغ الاقليدي، والمنطق الارسطي وميتافيزيقا الفلاسفة الكلامية كانت مطلوبة ونافعة لعدة قرون ولكن الخبرة الانسانية فارت وتعدت تلك الحدود ونحن الان نسمي هذه الامور صحيحة نسبيا فقط او صحيحة في نطاق تلك الحدود من الخبرة"². اقول انه على الرغم من هذا لا يحول بالنسبة لافكار معينة وبسبب الطبيعة الانسانية ذاتها، دون استمرار افكار كثيرة لا تقول عنها انما لم تحسم علميا وانما لم تحسم على صعيد التجربة الفردية. لهذا يعود جيمس ليقول: "كانت معالجاتي لـ (الله) و(الحرية) و(القصد) متشابهة سواء بسواء، فباستعمال المحك التحريسي واختزال معنى كل مفهوم منها على حدة الى وظيفته وعمله وادائه الممكن ممارستها في صورة خيرة ايجابية فقد بينت انما كلها تعني نفس الشيء، أي وجود (الوعد) او (البشرى) في العالم"³. هذا هو تماما مفهوم الصدق ومعياره، ان تكون الفكرة صادقة يعني ان تكون نافعة بالمعنى الارحب لهذه الكلمة. من ثم فعلى اساس ما تقدم نجد ان البراجماتية تستمد تصورهما العام للحقيقة بوصفها شيئا له ارتباط جوهري بالطريقة التي نتبعها في لحظة من لحظات تجاربنا، وفي هوائتنا الى لحظات اخرى تستحق ان نصل اليها.⁴

كما اننا عرفنا مما سبق ان كلمة الحق وكلمة النفع سواء بسواء مترادفتان، فنقول عن الفكرة انما نافعة لانها حق او انما حق لانها نافعة، والقولان في المعنى سواء. او ان النفع والحق طرفان لخيط واحد احدهما داخل العقل والاخر خارجه،

1 وليم جيمس: البراجماتية، ص 356.

2 وليم جيمس: المصدر نفسه، ص 263.

3 وليم جيمس: المصدر نفسه، ص 357.

4 وليم جيمس: البراجماتية، ص 241-242.

فعندما تكون الفكرة في اول سيرها نحو التحقيق نصفها بكلمة حق، حتى اذا ما خرجت الى عالم الخبرة عملا، وصفناها بانها نافعة.¹ وعلى هذا فنحن نرى باننا نستطيع ان نعرف الحقيقة عند جيمس بانها "عبارة عن الفكرة التي لها اثر عملي نافع".

ولما كانت الحقيقة تعني سبلا نافعة وافكارا مرشدة للدخول الى الواقع والتعامل معه، فهي بالنسبة لجيمس ليست اسما مفردا بل اسم جمع. بمعنى انها سبل يلخص عمليات التحقيق وادوات التفكير، يسعى الانسان في طلبها لان ذلك مطلب نافع. ويؤكد جيمس ذلك بقوله: "ان الحقيقة بالنسبة لنا اسم جمعي دال على سبل التحقيق تماما مثل الصحة والثروة والقوة، فهي اسماء لسبل اخرى ترتبط بالحياة ويسعى في طلبها لان السعي في طلبها يجزى".² او بعبارة اخرى: "ان حسابنا للحقيقة هو حساب للحقائق في صيغة الجمع لسبل من الافضاء والارشاد، تنقض بالبرهان او تدفع بالحجة ولكونها تشترك في هذه الخصيصة فانها تجزى".³

فالحقيقة عند جيمس شيء يصنع مثل الصحة والثروة والقوة خلال تجربتنا، ويؤكد جيمس ان الحقيقة الموضوعية لا وجود لها ولا يمكن العثور عليها، والسبب في اننا نسمي الاشياء حقيقة هو السبب في انها حقيقة، أي لاننا عددناها كذلك بحسب تحقيقها لما نريد من افعال.⁴

اما الحقيقة المطلقة عند جيمس: "هي الحقيقة التي لن تغيرها أي تجربة، هي النقطة المثالية، التي نتخيل ان كل حقائقنا ستلتقي فيها ذات يوم. ليكن هذا في وسع الانسان المستنير تماما ان يتصوره وان تتصوره التجربة الكاملة تماما. واذا تحقق هذا المثل الاعلى المزدوج، فسيحقق كلا الامرين معا، وبنفس العملية لكن الى ان يتحقق هذا لا بد لنا ان نعيش اليوم على ما نستطيع امتلاكه، فيما يخص الحقيقة اليوم حقا، مع استعدادنا ان نعترف بان ما هو حقيقة اليوم قد يصبح خطأ غدا".⁵

1 ينظر، محمود زيدان: النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية، ص 43. زكي نجيب محمود:

حياة الفكر في العالم الجديد، ص 148.

2 وليم جيمس: المصدر السابق، ص 257-258.

3 وليم جيمس: المصدر السابق، ص 257.

4 عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة، ص 146.

5 عبد الرحمن بدوي، المصدر نفسه، ص 145-146.

ومن هذا نجد ان جيمس يعتقد بوجود حقائق متعددة بل ملايين الحقائق لانه كان يرى ان كل ما يعتقد الفرد بانه حقيقة فهو كذلك. ولذلك فقد كان يؤمن ايماناً راسخاً بوجود حقائق كثيرة بعدد الافراد الموجودين في العالم.

واذا كان جيمس يعترف بوجود حقائق متعددة بعدد الافراد، فانه يعترف ايضا بوجود حقيقة مطلقة وفي امكان العقل ان يصل اليها، الا ان العقل لا يعرف انه وصل الى الحقيقة، ثم يعترف بان غرائزنا هي التي تحتّم علينا ان نقول بالحقيقة المطلقة ويعد ذلك ضعفا في النفس الانسانية تجب مقاومته.¹

ومما سبق نحن نرى انه يمكننا القول ان الحقيقة عند جيمس ذاتية، ليست هدفا او غاية، وهي لا تتعدى ان تكون طريقا لاشباع حاجات اخرى اشد حيوية، فهي خطة للعمل او مشروع له يترتب عليه ان تكون لها نتائج مثمرة وذلك لان الحقيقة عند جيمس شيء يصنع - كما ذكرنا - مثل الصحة والثروة والقوة. بعبارة اخرى: ان جيمس يرى ان مقياس او معيار الحقيقة هو نجاح الفكرة عمليا، فالفكرة تكون صادقة او ناجحة متى حققت اثارا او نتائج عملية مفيدة.

الأخلاق:

لقد جاءت الثورة الاخلاقية الكبرى في تاريخ الفكر الامريكي مع التغييرات التي جاء بها العلم، فكانت ثورة على الاخلاق والعادات اتسمت بالشك في التقليد والنزوع المتزايد الى الفردية والايمان بان التماس السعادة واللذة هما اساس معيار الاخلاق.²

وعليه فقد اسقطت الثقة في جميع المنظمات والسلطات اللاهوتية والعقائدية والاعراف المتفق عليها، فهم يؤكدون الاهداف الراهنة والمصالح القائمة للناس وغايات او قيما عامة، حيث رفض ديوي كل ما يزعم من اخلاقيات تقتضي

1 ينظر، وليم جيمس: العقل والدين، ص 16-18.

2 ينظر، ماكس ليرنر: امريكا كحضارة (الفكر والحياة في الولايات المتحدة الامريكية)، ج2، ترجمة: راشد البراوي، المطبعة الفنية الحديثة، 1966، ص 1015.

مبادئ ثابتة لا تتغير على مر الزمان، ومعايير ومقاييس كانت ثابتة بوصفها الوحيدة الاكيدة التي تصون الاخلاق من الفوضى.¹

لقد حاول البراجماتيون تفسير الاخلاق تفسيراً يتفق مع وجهة نظرهم العامة ورفضهم شطر الفكر والحقيقة الى شطرين متناقضين، كما رفضوا التقسيم التقليدي في المنطق بين الصوري والمادي او بين الفكر والاداء، ومن ثم فقد ربطوا الاخلاق بالحياة وظروفها الواقعية وما تحققه من نفع للانسان.²

واما بالنسبة لجيمس فالاخلاق عنده تتمثل في عناصر ثلاثة هي: الالتزام الخلقي، والتفاضل الخلقي، وحرية الارادة الانسانية، فهذه العناصر الثلاثة تكون رأيه في الاخلاق.

ففيما يخص الالتزام الخلقي يرى جيمس ان علم الاخلاق انساني، وذلك لانه يرى ان الاخلاق تقوم في عالم به كائنات- لها مطالب ورغبات واحساسات ومشاعر- هذه الكائنات هي بنو الانسان.³ وبناءً على ذلك يرى جيمس ان مصدر علم الاخلاق انساني بحت، وذلك لان الانسان هو الكائن الخلقي الوحيد في هذا العالم. ولذا فالمعقول ان يكون الانسان مصدر الخير والشر والفضيلة والرديلة، ان الخير خير بالنسبة له والشر شر بالقياس اليه، ومن ثم امكن لجيمس ان يقول: "ان الانسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم وليس لاشياء من قيمة خلقية الا باعتباره هو".⁴

وعندما وصل جيمس الى ان الانسان هو الوحيد الخالق للقيم، جعل مادة بحث الفيلسوف الخلقي هي المثل المتحققة في هذا العالم والتجارب الفعلية التي يعانها الافراد ويقومون بادائها، وينتهي من ذلك الى ان الحسن ما راى معظم الناس انه كذلك، والقيح ما ينكره غالب الناس.⁵

1 جون ديوي: تجديد في الفلسفة، ص 19.

2 محمود زيدان: وليم جيمس، ص 182.

3 ينظر، محمود زيدان: وليم جيمس، ص 182.

3 Tom L.Beauchamp: "philosophical ethics", p. 97.

4 ينظر، محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 182. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، ص 149.

5 ينظر، محمود زيدان: المصدر السابق، ص 183.

Tom L.Beauchamp: Ibid, p. 99.

ثم يتحدث جيمس عن الطريق الذي يؤدي الى ظهور القواعد الاخلاقية وبناء الحياة الخلقية للجماعات الانسانية، فيقول: "ان علم الاخلاق فيما يتعلق بالناحية المعيارية مثل العلوم الطبيعية، في انه لا يمكن استنباطه كله مرة واحدة من مبادئ ذهنية بل لابد ان يخضع للزمن، وان يكون مستعدا لان يغير من نتائجه من آن لآخر. والغرض المبدئي في كليهما، طبعاً، هو ان الاراء الذائعة حق، وان القانون المعياري الحق هو ما يعتقده الراي العام. وانه من حماقة حقاً بالنسبة لكثير منا ان يحاول وحده التجديد في الاخلاق او في العلوم الطبيعية. ولكن الزمن لا يخلو احيانا من ان يوجد فيه بعض الافراد الذين لهم هذا الحق من التجديد، وقد يكون لارائهم او لافعالهم المحددة بعض الاثر المحمود فقد يضعون مكان القدم من "قوانين الطبيعة" اخرى خيرا منها، وقد يوجدون بمخالفتهم القواعد الخلقية القديمة في ناحية ما حاله اكثر مثالية وكمالاً من تلك التي كانت وتكون تحت تأثير القواعد القديمة"¹ ومعنى هذا ان جيمس يرى ان علم الاخلاق مثل العلوم الطبيعية مستعد للتغيير من نتائجه من ان لآخر على مر الزمن على اساس ان الاراء الذائعة حق، وان القانون الحق هو ما يعتقده الراي العام، وانه قابل للتغيير كلما تغير الراي العام. وقد يتغير الراي العام بتأثير احد الافراد. هكذا يرى جيمس ان الاحكام والقواعد الاخلاقية تجريبية ومتطورة مع الزمن ولاثبات لها الى ان ينتهي الانسان من على الارض، وهو بهذا يسوي بين الاخلاق والطبيعة في ان كلا منهما خاضع للتجربة الانسانية. فلا يمكن تكوين فلسفة اخلاقية او قواعد نظرية للاخلاق عن طريق غير تجريبي، وان الانسان هو الذي يبيّن الفلسفة الاخلاقية والحياة الخلقية للجماعات الانسانية، ومن هنا لا يمكن ان تكون هناك احكام اخلاقية مطلقة حتى ينقرض النوع الانساني وما يصدر عنه من سلوك.

اما من حيث التفاؤل الخلقى * Meliorism فيرى جيمس ان الخير عبارة عن اشباع مطالب الانسان وتحقيق رغباته، وتحقيقه يكون بالنجاح وان الشر ليس

1 وليم جيمس: ارادة الاعتقاد، ترجمة: محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، 1996، ص 101.

* ويسميه جيمس المليورزم وهو اصطلاح اصطنعه جيمس للدلالة على الموقف القائل بان العالم ليس خيراً في ذاته، وليس شراً في ذاته، وانما يمكننا ان نجعله خيراً بمكافحتنا الشر الذي فيه. والمليورزم اصطلاح يقف به جيمس موقفاً وسطاً بين مذهبي التفاؤل والتشاؤم. ينظر، محمود زيدان: وليم جيمس، ص 183.

أساسيا وعنصرا من عناصر الكون ولكنه شيء يمكن التغلب عليه. لهذا يعلن جيمس أن التفاؤل والتشاؤم شيان إنسانيان، أي أن الإنسان إذا اعتقد بأن العالم خير وسلك في الحياة وفق اعتقاده هذا، فإن العالم يصبح خيرا حقا. وإذا اعتقد بالتشاؤم أي أن العالم شر، وسلك وفق ذاك، فإن العالم يصبح شرا حقيقيا، ومعنى الخيرية عند جيمس هو ملاءمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة.¹

وعلى هذا فإن الخير عند جيمس يقوم على إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته، وتحقيق الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من نجارنا في الحياة، وكثيرا ما نضطر إلى إثبات أفعال دون أن يكون لدينا مسوغ نظري لذلك. ومعنى هذا أن من حقنا أن نعتق مبدأ خلقيا أو معتقدا دينيا لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظري المجرد، بل تدعونا إلى اعتناقه مطالب الحياة ومقتضاها. ولهذا فإن جيمس يرى أن الفعل الذي يأتيه الفرد خيرا يتحول عند صاحبه إلى سلوك ناجح في حياته، وخيريته (أي الفعل) تتوقف على تقدير صاحبه. ومن هنا ذهب جيمس إلى أن الفعل الفاضل هو الذي يشبع عند صاحبه رغبة أو يحقق له منفعة، وبمقدارها، تكون هذه النتيجة بمقدار حظه من الخير.² هذه قاعدة الخير عند الفرد وهي نفسها معيار الخير عند الجماعة، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الخير هو الحل الذي يعطي النتائج المثمرة الموفقة وهو الذي يساعد الإنسان في التخلص من مشاكله.

أما الشر عند جيمس فهو القضية التي لم يستطيع أن يجد لها تفسيرا، فانتابته حالة إنطوائية أدت به إلى تناقض نفسي، وهذا التناقض أدى به إلى حال من القلق، فمن قوله بوجود إله محب للإنسان التفت إلى فكرة أخرى تصور القوة الباطنة الجبارة التي لا تحب ولا تعطي وإنما تطوي الأشياء طيا بلا قصد ولا غرض وتقذف بها جميعا وباختصار إلى مصير واحد محتوم.³ وهي فكرة تؤدي إلى خوف وفزع شديدين. إن نظرية جيمس التي أسماها المليورزم هي النظرية القائلة بإمكانية التحسن أو التحول إلى الأفضل، وهو بهذا يقف موقفا وسطا بين مذهبَي التفاؤل

1 ينظر كل من، وليم جيمس: العقل والدين، ص 77. محمود زيدان: المصدر السابق،

ص 184. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 45.

2 توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص 273.

3 ينظر، وليم جيمس: ارادة الاعتقاد، ص 118.

والتشاؤم لأن العالم عنده ليس خيرا في ذاته وليس شرا في ذاته، وإنما يمكننا ان نجعله خيرا بمكافحتنا الشر الذي فيه.¹

وعلى هذا فالأخلاق عند جيمس يصنعها الإنسان، ليست خاضعة لقوة عليا، حتى التفاؤل عنده شيء يصنع، وذلك بمكافحة الشر في هذه الحياة. وبذلك تكون الأخلاق عند جيمس مرتبطة بالحقيقة، لأن الحقيقة عنده شيء يصنع.

وأما بالنسبة لحرية الإرادة فنلاحظ أن جيمس يؤمن بأن الإنسان مختار في أفعاله، وليس مجبرا عليها. فافتراض أن الإنسان حر الإرادة، وطلب منه أن يسلك كما لو كان الافتراض صحيحا، ويقول: إن الإنسان سيجد نفسه حيثشذ حر الإرادة وأنه يستطيع خلق أفعال جديدة.²

ولكن هنا علينا أن نتساءل، ما هو الفعل الإرادي عند جيمس؟ فيجب علينا جيمس على ذلك بأن للفعل الإرادي عنصرين: الأول، عبارة عن فكرة في عقل فرد ما، وتتحول هذه الفكرة إلى فعل حركي، هذا الفعل الحركي هو الأثر الناتج لسيطرة الفكرة على عقل الفرد. والثاني، عبارة عن ما ينتج عن الفكرة من حركات جسمية، فهو شيء فسيولوجي يحدث في أساسه، أي يخضع لقوانين فسيولوجية تتعلق بالحوادث العصبية ونحو ذلك. ولذلك يخرج جيمس البحث في هذا العنصر من ميدان علم النفس ويدخله في ميدان الفسيولوجيا، إذ خطوة الحركة أو الفعل ذاته الناجم من قوة الفكرة، هي خطوة لا أثر للعقل فيها وإنما هي خطوة ثانوية.³

يقول جيمس: "الغايات الوحيدة التي تنشأ عن إرادتنا يبدو أنها حركات جسمية، ولذا نبدأ من الحكم بأن الآثار الخارجية المباشرة لإرادتنا هي حركات جسمية، ويجب أن تكون الحركات الإرادية وظائف ثانوية للكائن العضوي لا وظائف أولية".⁴

1 ينظر، وليم جيمس: العقل والدين، ص 130. زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 45-46.

2 ينظر، محمود زيدان: وليم جيمس، ص 187.

3 ينظر، محمود زيدان: وليم جيمس، ص 188.

4 ينظر، محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 188.

ويرى جيمس أن البحث في حرية الإرادة قائم على البحث في التفرقة بين الجبر والاختيار، وجوهر المشكلة بين الجبر والاختيار هو الإمكان. وليس له معنى عند جيمس سوى أن الصدفة قائمة. يقول جيمس: "وإذا قلت: أن للصدفة وجودا حقيقيا فلست جادا في ذلك. لسنا متأكدين من أننا في عالم به صدفة أو ليست به، ولكن يبدو لي أنه كذلك. أنا أريد عالم الصدفة، قل فيها ما تشاء، لكنني أرى أن الصدفة لا تعني أكثر من التعدد، فإذا تثبتت بعالم كامل فسأني لا أزال أعتقد أن عالما به صدفة أفضل وأحسن من عالم ليست به"¹.

ويرى جيمس أن الجبر هو القول بأنه ليس للمستقبل إمكانيات غامضة، ومن المحال أن يوجد مستقبل جديد عما هو ثابت منذ الأزل، كما عد الإنسان مختارا في أفعاله وليس مجبرا عليها. ويرى أيضا أن الاختيار هو إن الإمكانات في تحقق مستمر وإن العالم ليس وحدة متماسكة وضروريا وإنما هو تعدد، ولكنه تعدد غير مطلق، أي أن الرباط بين الأشياء ممكن وإن الانفصال بينها ممكن أيضا. ليس ضروريا ولا مستحيلا إن العالم في تصور جيمس مملوء بالممكنات يتحقق بعضها الآن وينتظر البعض الآخر تحقيقه في المستقبل.²

ومما سبق يمكن القول إن الأخلاق عند جيمس هي أخلاق كفاح ونضال، وطبيعة الحياة عمل متصل وكفاح مستمر، وتحدد لا ينقطع وتطور لا يحده حد. وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون هنالك أخلاق مكتملة كما لا يمكن أن يكون هنالك عالم مكتمل، ولا يمكن أن تكتمل الأخلاق إلا حين تنتهي آخر تجربة لآخر إنسان. وبهذا يتضح لنا رأي جيمس في الأخلاق والذي يتمثل في أن الأحكام الأخلاقية تجريبية تتطور وتتغير طبقا لتغير الرأي العام الذي يعد في نظر جيمس معيار الصواب بالنسبة للأحكام والقواعد الأخلاقية، فلا توجد أحكام أخلاقية مطلقة بحال من الأحوال عند جيمس.³

1 محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 193.

2 محمود زيدان: المصدر نفسه، ص 192-193.

3 ينظر، محمود عبد الحكيم عثمان: الفكر المادي الحديث وموقف الاسلام منه، ص 385.

جول هنري بوانكاريه

(1912-1854)

جول هنري بوانكاريه

(1912-1854)

يوسف تيس

أستاذ المنطق واللسان المعاصرة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة محمد بن عبد الله، فاس، المغرب

تعددت اهتمامات وتخصصات هنري بوانكاريه* لذا يعتبر آخر العلماء

- جول هنري بوانكاريه (Jules Henri Poincaré) المعروف اختصاراً باسم هنري بوانكاريه. ولد بمدينة نانسي (فرنسا) في 29-4-1854 وتوفي بباريس 17-7-1912)، إنه أحد أعظم العلماء وفلاسفة العلم الفرنسيين تخصص في مجال الرياضيات والفيزياء النظرية كتب فيهما وأبدع. عادة ما يوصف بوانكاريه بأنه آخر العلماء الشموليين لأنه كان قادراً على فهم مختلف فروع الرياضيات والمساهمة فيها. بوانكاريه (هنري -)

(1912 - 1854)

هنري بوانكاريه Henri Poincaré هو عالم فرنسي رياضي وفلكي نظري، اشتهر بموهبته الفذة في شرح العلوم وتبسيطها لجمهور واسع من مختلف مجالات الحياة. وهو من أسرة عُرفت بمشاركتها في الحكم والإدارة، فقد كان ابن عمه ريمون بوانكاريه [ر] رئيس جمهورية فرنسا إبان الحرب العالمية الأولى.

كان هنري بوانكاريه متفوقاً في المدرسة الابتدائية وأظهر اهتماماً خاصاً بالرياضيات منذ صباه، وانتسب إلى المعهد المتعدد التقنيات (بوليتكنيك) Polytechnique في باريس سنة 1872 وتخرج فيه سنة 1875 وحصل على درجة الشرف الأولى في الرياضيات، وكان ترتيبه الثاني.

بوانكاريه (هنري -)

(1912 - 1854)

هنري بوانكاريه Henri Poincaré هو عالم فرنسي رياضي وفلكي نظري، اشتهر بموهبته الفذة في شرح العلوم وتبسيطها لجمهور واسع من مختلف مجالات الحياة. وهو من أسرة عُرفت بمشاركتها في الحكم والإدارة، فقد كان ابن عمه ريمون بوانكاريه [ر] رئيس جمهورية فرنسا إبان الحرب العالمية الأولى.

كان هنري بوانكاريه متفوقاً في المدرسة الابتدائية وأظهر اهتماماً خاصاً بالرياضيات منذ صباه، وانتسب إلى المعهد المتعدد التقنيات (بوليتكنيك) Polytechnique في باريس سنة

1872 وتخرج فيه سنة 1875 وحصل على درجة الشرف الأولى في الرياضيات، وكان ترتيبه الثاني.

نشأ هنري بوانكاري في عائلة مثقفة وعالمة إذ كان أبوه هنري ليون بوانكاريه (1828-1892) عميد كلية الطب بنانسي، وأمه ماري يياريت أوجيني لونوا، وجده جاك نيكولا بوانكاريه صيدلي وجد أبيه إيتيان جيوفري سان هيلار (1772-1844) عالم حيوانات مشهور، وأخ ألين (السيدة إميل بوترو) وابن أخ نيكولا أنطونان هلمين بوانكاريه (1825-1911) المفتش العام للقناطر والطرق، وابن عم كل من رايمون بوانكاريه وزير أول ثم رئيس جمهورية فرنسا أثناء الحرب العالمية الأولى، ولوسيان بوانكاريه مدير التعليم الثانوي بوزارة التعليم العمومي والفنون الجميلة (كان أنطوان أب كل من رايمون ولوسيان أخا لليون).

أصيب هنري بوانكاريه في سن الخامسة بالحناق الغشائي الذي أرغمه على عدم التحرك لعدة شهور فكان لهذا المرض بالغ الأثر على حياته لاحقاً، خلال هذه الفترة تكفلت أمه بتعليمه، وفي سنة 1862 دخل الثانوية الإمبراطورية بمدينة نانسي (التي تحمل اسمه حالياً) قضى بها أحد عشر سنة. فكان تلميذ ممتاز في جميع المواد الدراسية ماعدا التربية البدنية والفنون التشكيلية. حصل على شهادة البكالوريا الأدبية سنة 1871. بميزة حسن، ثم البكالوريا العلمية بميزة مستحسن بسبب حصوله على صفر في مادة الرياضيات! لكنه عوض هذه الكبوة بحصوله على الجائزة الشرفية للمباراة العامة سنة 1872. وبعد قضائه سنتين بالأقسام التحضيرية دخل المعهد متعدد التخصصات (Polytechnique) وتخرج منه سنة 1873 في المرتبة الثانية بعد مرسيل بونيفري، حاول خلال هذه الفترة أن يتعلم عزف البيانو ففشل، وهو فشل نادر في حياته ينضاف إلى الرياضة البدنية. بعد ذلك انتقل هنري بوانكاريه للدراسة بمدرسة المعادن بباريس 1875، فانتسب بذلك إلى هيئة المعادن.

بعد تخرجه من المعهد ثم من مدرسة المعادن بدأ تحضيره أطروحة الدكتوراه التي يدور موضوعها حول معادلات التفاضل والتكامل تحت إشراف شارل هيرميت Charles Hermite، وناقشها سنة 1879. ورغم الانتقادات التي وجهت إلى الأطروحة من قبل لجنة المناقشة إلا أنها اعترفت بأهمية الموضوع وقيمته العلمية وموهبة صاحبها. بعد حصوله على الدكتوراه تقلد مهمة التدريس كأستاذ محاضر بكلية العلوم بباريس بتوصية من هيرميت لكن أسلوبه في التدريس نعت بالقموض.

تزوج هنري بوانكاريه لويز بولين دانديسي Mlle Poulain d'Andecy سنة 1881 (توفيت في 3-12-1934) التي أنجب منها أربعة أطفال ليون موريس بوانكاريه وجان وهونرييت وإيفون. وعندما شغل كرسي تدريس الفيزياء الرياضية والاحتمال بجامعة السربون عهد إلى هنري بوانكاريه بهذه المهمة، ثم بعدها كرسي الميكانيكا السماوية، وهو المنصب الذي استمر فيه إلى نهاية حياته 1912، كما درّس بالمعهد المتعدد التخصصات. كان لبوانكاريه أسلوب خاص ومميز في العمل والحياة، إذ كان يشغل في ساعات محددة، أربع ساعات يومياً من العاشرة إلى الثانية عشر ثم من الخامسة إلى السابعة مساءً، أما العثية فيخصصها لقراءة المقالات. كما يحاول دائماً تطوير عمله انطلاقاً من المبادئ الأساسية بدل البناء اعتماداً على النتائج المحصلة، يقول في هذا الصدد: "إن تراكم الوقائع

الموسوعيين، إذ تراوحت أعماله بين الرياضيات والفيزياء النظرية وفلسفة العلوم مما جعله عالماً موسوعياً ومتخصصاً في الوقت نفسه، فقد ساهم في تطوير العديد من المجالات والفروع الرياضية خصوصاً من الناحية المنهجية الشيء الذي جعل وجهة نظره تشكل مجالا للنقاش والنقد، أعني تبنيه للمنهج الحدسي والاتفاق في مجال الرياضيات، بل إن أفكاره لا تزال محل دراسة وتطوير في العصر الحالي فشكّلت بذلك مصدراً لنظرية الفوضى chaos. كما أبدع العديد من الأفكار الفلسفية حول العلم والبحث في الرياضيات.

بالإضافة إلى الأمور السالفة الذكر، اهتم بوانكريه بميكانيكا السوائل وبالنظرية النسبية وبفلسفة العلوم، فمكّنه هذا الغنى المعرفي من النظر إلى المسائل التي اشتغل بها من عدة زوايا. ارتبطت أعماله قبل سن الثلاثين بالدوال تلقائية الشكل أو دوال فوكس les fonctions automorphes ou fuchsiennes إذ كان لهذا المفهوم علاقة مباشرة مع أطروحته التي سعى إلى تعميم نتائجها، يحكي بهذا الصدد في كتابه: **العلم والمنهج Science et Méthode** (1908) أن الفكرة الأساسية لنظريته نزلت عليه وهو يصعد عتبات سلم الحافلة.

حصل بوانكريه سنة 1889 على جائزة من ملك السويد والنرويج أوسكار الثاني بمناسبة عيد ميلاده الستين. فكانت هذه الجائزة مكافأة على بحثه في مسألة الأجسام الثلاثة في الميكانيكا السماوية la mécanique céleste حيث قدم أول وصف للنقط الهوموكلينيكية points homocliniques وأول وصف رياضي للحركة الفوضوية مستعملاً بشكل واسع مفهوم الثابت الكلي، غير أنه اكتشف خطأ عند نشره، وعندما حاول بوانكريه حل المسألة قادته بحوثه إلى نظرية الفوضى. وعلى هذا الأساس تم تعديل الصيغة الأصلية لهذا البحث الذي نشر سنة فيما بعد.

ليس علماً بقدر ما أن ركام الحجار ليس منسزلاً " (العلم والفرضية). وهو الأسلوب الذي كان يتبعه سواء في بحوثه أو إعداد محاضراته أو كتبه، إذ لم يكن يضع تخطيطاً لكتابات، بل يبدأ من دون أن يعلم المنتهى، وبذلك يقوده عمله من دون جهد. وعندما يبحث يكتب معادلة بشكل تلقائي ليثير بعض التداعيات الفكرية. فإذا وجد أن البداية صعبة يتخلى عن الفكرة بسهولة. كما كان ينتظر انبثاق الحلول التي يفكر فيها عندما يتوقف عن التفكير فيها ملياً لأنه يفترض أن اللاوعي يستمر في إنجاز مهمة التفكير، وعليه، لا توجد حالة ارتخاء تامة في نظره. لهذا السبب لا يشتغل بوانكريه في المساء على المسائل المهمة حتى لا تُأرق منامه.

ابتداء من سنة 1894 نشر بوانكاريه ست مقالات تؤسس للطبولوجيا الجبرية، شكلت أساسا ومرجعا للبحوث التالية لها طيلة أربعين سنة؛ بل إن فرضية بوانكاريه لاتزال مفتوحة على النقاش حتى يومنا هذا. كما يعتبر بوانكاريه مؤسسا لنظرية الدوال التحليلية متعددة المتغيرات المركبة (1893). ونشر كتابا في ثلاث مجلدات ما بين 1892 و 1899 عنوانه: "المناهج الجديدة في الميكانيكا السماوية **Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste**", حيث طور النظريات المعاصرة حول الفوضى والأنساق الدينامية التي لم تطور سوى في ستينيات القرن الماضي.

وقد أدت، من ناحية أخرى، خصائص مجموعة بوانكاريه-لورانتز Poincaré-Lorentz سنة 1905 إلى مقال ألبرت آينشتاين حول النسبية الخاصة. علاوة على ذلك ساهم الرجل في نظرية الأعداد باشتغاله على المعادلات الديوفانتينية **équations diophantiennes** (1901).

قام هنري بوانكاريه بنشر أهم مؤلفاته حول العلم في بداية القرن العشرين وهي على التوالي: "العلم والفرضية **La Science et l'Hypothèse**" (1901)، "قيمة العلم **La valeur de la science**" (1905)، "العلم والمنهج **Science et Méthode**" (1908). ركز فيها على أهمية المنطق والحدس في بحوثه الرياضية وهو ما يلخصه قوله: "إننا نرهن بواسطة المنطق ونبتكر بواسطة الحدس" (**Définitions mathématiques dans l'éducation**, (1904)، "لدراسة الهندسة نحتاج إلى شيء آخر غير المنطق الخالص. ولوصف هذا الشيء الآخر ليس لدينا لفظ آخر غير "الحدس" (المصدر نفسه). لذا يرفض أي تنسيق رمزي "axiomatisation" للرياضيات بالمنوال الذي يدافع عنه المنطقة أمثال برتراند راسل.

ثمينا لأعمال هنري بوانكاريه انتخب عضوا بأكاديمية العلوم الفرنسية سنتي 1887 و 1906 ورئيسا لها. ونظرا لامتدادات بحوثه وتنوعها فقد كان الوحيد الذي انتخب في القطاعات الخمسة للأكاديمية (الهندسة والميكانيكا والفيزياء والجغرافيا والملاحة)، كما انتخب في المؤسسة نفسها عضوا ورئيسا سنة موته، وحصل على وسام الشرف من درجة فارس وعلى العديد من الجوائز والمداليات من خارج فرنسا.

الحدس والمنهج الرياضي عند هنري بوانكاريه

يرفض بوانكاريه القول بالحدس الخالص كصور قبلية لكن ليس بالمعنى الكانطي (الزمان والمكان) الذي يرجعهما إلى ملكة الحساسية التي تنظم المعطيات الحسية، بل يرجعهما إلى التداعيات التي ورثناها عن الأسلاف¹، في حين يقبل بوجود الحدس الحسي المستند إلى الواقع (القائم على الحواس والخيال). فمبادئ الهندسة ليست بديهياته حدسية، أما اعتقادنا في بديهيته ووضوحها فمجرد مقاومة ورفض لتترك عادتنا القديمة التي يرى المرء نفسه فيها² فالحدس شعور بمجموعة من التداعيات والترابطات؛ لذا يرفض بوانكاريه اعتبار حقائق الهندسة ومقولاتها مفروضة على ملكتي الحساسية والفهم³ لأن ذلك يتعارض مع دور التجربة في المعرفة العلمية⁴، وعليه ينفي حدس الزمان وبالتالي تزامن الأحداث والظواهر⁵.

هكذا يقر بوانكاريه بثلاثة أنواع من الحدس⁶: أولاً حدس يعتمد الحواس والخيال؛ ثانياً حدس استقرائي؛ ثالثاً حدس العدد الخالص الذي تصدر عنه بديهية الاستقراء الرياضي وهو حدس عقلي يقيني⁷؛ ويضيف إلى هذه الأنواع نوعاً رابعاً في كتاب العلم والمنهج هو عبارة عن حدس الابتكار الرياضي يشبه الإلهام يقول في ذلك: "تشتق الحقائق الرياضية من عدد محدود من القضايا الواضحة بواسطة سلسلة من الاستدلالات المنزهة عن الخطأ"⁸.

وعلى هذا الأساس يلخص بوانكاريه المنهج الرياضي قائلاً: "تشتق الحقائق الرياضية من عدد من القضايا الواضحة بسلسلة من الاستدلالات المنزهة عن الخطأ"⁹، كما يقر في الكتاب نفسه هذا المعنى قائلاً: "كل نتيجة تفترض مقدمات، وهذه تكون إما واضحة بذاتها فلا تحتاج إلى برهان، وإما لا يمكن أن نبرهن عليها

Henri Poincaré, la valeur de la science, p. 129. 1

Henri Poincaré, Science et Méthode, p. 107-108. 2

Henri Poincaré, la valeur de la science, p. 67. 3

Ibid., p. 127. 4

Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 111. 5

Henri Poincaré, la valeur de la science, p. 22. 6

Ibid., p. 22. 7

Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 1. 8

Ibid., p. 1. 9

إلا باعتماد قضايا أخرى. ولما كنا لا نستطيع التراجع إلى ما لا نهاية، فلا بد أن يعتمد كل علم استنباطي وخصوصا الهندسة على عدد من البديهيات اللامبرهنة، لذا فكل كتب الهندسة تبدأ ببيان هذه البديهيات"¹.

وإذا قامت هندسات مختلفة على فروض مختلفة وكانت كلها متسقة، لا تعتبر إحداها أكثر صدقا من غيرها، بل أكثر ملاءمة، وهذه الأخيرة ليست سوى البساطة التي تكون إما ظاهرية فقط، أو واقعية فقط، أو ترجع إلى عاداتنا الفكرية كما هو حال الهندسة الأقليدية التي نفضلها نظرا لتوافقها مع فكرنا وملاءمتها لخصائص الأجسام الصلبة. بعبارة أخرى إن العالم الرياضي هو الذي يضع الفروض ويختارها ويحكم عليها بالصدق لأنها ملائمة².

يتبين إذن أن الهندسة، في نظر بوانكاريه، علم فرضي استنباطي يقوم على بديهيات غير مُعرّفة تكون عبارة عن اتفاقات وتعريفات متناكزة؛ كما يعتمد هذا العلم على التجربة في الاختيار، أي معيار الملاءمة، لكنه لا يرجع إليه؛ فبديهيات الهندسة غير مُلزِمة خاصة في مجال العالم اللاأقليدي. وحيث إن مقدمات الهندسة بديهيات، فإن كل محاولة للبرهنة عليها تبوء بالفشل كما كان حال محاولات البرهنة على الهندسة الأقليدية؛ هذا وإن أمكن استنباط بعض البديهيات من أخرى فتكون بذلك تعريفات أو مسلمات.

محصول القول يتلخص منهج بوانكاريه في المنهج الفرضي الاستنباطي الذي ينطلق من فروض ترد إلى تعريفات متناكزة³ ومادام منهج الهندسة فرضي استنباطي، فإن مقدماته بديهيات لا تقبل البرهنة، وكل محاولة للبرهنة عليها تبوء بالفشل كما حدث مع محاولة كل من لوباتشيفسكي وبولييه البرهنة على المسلمة الخامسة لأقليس التي مفادها: "من نقطة خارج المستقيم لا يمكن رسم سوى مواز واحد"⁴، بعبارة أخرى، يقول بوانكاريه بحس الاستدلال الذي ينتقل من المقدمات الأولى إلى النتيجة بحركة متصلة⁵.

Ibid., p. 49. 1

Henri Poincaré, la valeur de la science, p. 225. 2

Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 2. 3

Ibid., p. 50. 4

Henri Poincaré, Science et Méthode, p. 47-48. 5

ورغم أن البديهيات تخص العلم الرياضي التحليلي فإن هنري بوانكاريه يعُدّ خصائصها إلى علم الميكانيكا التركيبي (التجريبي)، أما معيار قبول وصدق الفروض الرياضية، سواء في مجال الهندسة أو الميكانيكا، فهو الملاءمة، كما سلف الذكر، التي تعتمد التجربة.

يتضح مما سلف أن أساس البناء الرياضي عموما هو البديهيات بجميع أنواعها، من تم كل رفض لها يؤدي إلى هدم البنيان برمته. ورغم أن البداهة تعني الوضوح فإن بوانكاريه يساوي البديهية بالتعريف المتكرر والمسلمة أو الاتفاق، مما جعل تصويره للبديهية معاصرا جدا. وعليه ليست الهندسة علما تحصيليا لأنها ليست تحليلية، كما أنها ليست تجريبية وإلا كانت نتائجها مؤقتة. إنما في الواقع مجموعة من الاتفاقات يهتدي الرياضي إلى اختيارها من بين كل الاتفاقات الممكنة بعون التجربة محكوما بمبدأ عدم التناقض. وبذلك تكون الفروض الهندسية متساوية في درجة الصدق، ومعيار هذا الأخير هو الملاءمة، أي البساطة إما الظاهرية أو الواقعية أو الناتجة عن عادة الفكر.

والاتفاق هو التعريف الصريح في مقابل المتكرر اللذين تُرد إليهما البديهيات الهندسية، ويكون التعريف عموما جامعا مانعا مجردا يستلزم أسلوبا حدسيا لربطه بالتجربة، لذا يرى بوانكاريه أن التجريد من دون الفكرة الحدسية بلا فائدة.

ينطبق التعريف على جميع مواضيع المعرفة، وينتقل من المحسوس إلى المجرد إلى أن يصير دقيقا ومنطقيا لأنه أساس دقة الاستدلالات وصحتها¹ وهذا ما يجعل التعريف منطقيا ومقبولا حدسيا لأننا نبرره عبر تبيان إحالته على الواقع.

هكذا ينفي بوانكاريه حدسية مبادئ الهندسة لأنها ليست بديهيات حقيقة، فردها إلى التعريفات. لكنه جعل هذه الأخيرة مرتبطة في جزء منها بالحدس، فأكد بذلك حدسية أسس الهندسة، يقول في ذلك: "أن نلجأ إلى الحدس عاجلا أم آجلا، وأن نطالب بالكثير أو القليل، لأننا عندما نستخدم المقدمات التي أمدنا بها استخداما صحيحا، نكون قد عرفنا أن نستدل بشكل دقيق."²

Ibid., p. 125-129. 1

Ibid., p. 138-139. 2

إن التعريف الذي يسعى إلى التبسيط لا يتوقف إلا عندما يصل إلى معنى أولي قابل للتعريف (التعريف المباشر)؛ أما التعريفات التي تبنى على هذا التعريف فتسمى تعريفات بالمسلمات. وبذلك فالتعريف، في نظر بوانكاريه، بديهية متنكرة¹.

توجد بديهيات متضمنة في التعريفات بحيث إذا بحثنا عن التعريف تحت البديهية، فإننا نجد البديهية مرة أخرى تحت التعريف² ولا تظهر هذه البديهيات الضمنية إلا عندما يتم ترك نظرية هندسية من أجل أخرى.

وبذلك يميز بوانكاريه بين التعريفين الرياضي والمنطقي إذ الأول سلسلة لانهائية من التعريفات تنتهي إلى معنى أولي أو بديهية تدرك بالحدس، أما الثاني فيكون غاية في التجريد والدقة، فأوضحت الهندسة معه حدسية طالما أنها تبنى على بديهيات وتعريفات تقوم بدورها على الواقع واللامبرهعات. ومن ثم يكون المنهج الفرضي الاستنباطي المعمل في الهندسة حدسيا لأن التعريفات والاتفاقات التي يعتمد عليها تتضمن حدوسا.

حاصل القول إن القضايا الرياضية، في نظر بوانكاريه، أحكام تركيبيه قبلية تجمع بين التجربة والقبلي مما يجعلها أحكاما كلية ضرورية ترضي العقول الحدسية وغيرها.

عمل بوانكاريه على تطبيق مبدأ الاتفاق على الرياضيات التطبيقية كالميكانيكا التي كانت تعتبر عند سابقه تجريبية، إذ يمكن الانتقال من الاستدلال الرياضي الصرف إلى محتوى التجربة، يقول في ذلك: "إما أن الميكانيكا يجب أن تعتبر علما تجريبيا، وعندئذ يجب أن تكون الهندسة كذلك، وإما أن تكون الهندسة على العكس علما استنباطيا، عندئذ يمكن أن نقول الشيء نفسه على الميكانيكا"³. غير أن تشابه علمي الهندسة والميكانيكا لا يعني تطابقهما، أي تجريبية الهندسة أو استنباطية الميكانيكا الصرفة، لأن أساس الملاءمة العلمية فيهما مختلف. لكن هذا الاختلاف بين العلمين، في نظر بوانكاريه، لا ينفي اتفاقهما في الاعتماد على الاتفاقات وضرورة مراعاة الموضوعية، أي الحرص على التطبيق وإن كان يؤكد أن العلم الذي يعتمد التطبيق وحده مستحيل.

Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 58-59. 1

Henri Poincaré, Science et Méthode, p. 162. 2

Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 163. 3

يتضح مما سلف أن المنهج العلمي في الميكانيكا، من منظور بوانكاريه، عبارة عن جمع بين المنهج الفرضي الاستنباطي (الاتفاقات) والمنهج التجريبي الاستقرائي (الانتقال من الأحكام الجزئية على قوانين تجريبية تقريرية إلى تعميم هذه القوانين في مبادئ كلية).

وفي السياق نفسه يرفض بوانكاريه اختزال بديهيات علم الحساب إلى مبدأ الذاتية لأن ذلك يجعلها تحصيلات حاصل، وبالتالي ينفي خصائص التجريبية والضرورة والكلية عنها، فيعتبرها أحكاما تركيبية قبلية، وأهم هذه البديهيات الحسابية في نظره، الاستدلال التراجعي أو ما يسمى الاستقراء الرياضي والذي مفاده: "إذا كانت قضية صادقة بالنسبة للعدد 1، فإنها تكون صادقة بالنسبة للعدد $n+1$ بفرض أنها صادقة بالنسبة للعدد n ". إنها بديهية تسقطنا في الدور عندما نحاول البرهنة عليها كما لا نستطيع تصور نقيضها مما يجعلها خاصية فكرية. هكذا جعل بوانكاريه الحساب عبارة عن أحكام تركيبية قبلية، فهو علم يستند إلى بديهيات لامبرهنة وأفكار أولية لأمعرفة يوقع تعريفها في الدور وإن كان من الممكن استعمال التعريفات في بعض العمليات الأولية التي تجري عليها. وعليه يرى بوانكاريه أن علم الحساب يستخدم عملية واحدة متكررة تعبر عن خاصية الفكر ذاته، في حين أن الهندسة تقوم بوضع اتفاقات وتعريفات تبني عليها أنساقا هندسية. لقد سعى بوانكاريه إلى جعل منهج الحساب منهاجا عاما للرياضيات لأنه يقوم على الاستقراء المدعم بالاستنباط والقياس. فمنهج الرياضيات، في رأي بوانكاريه، عملية انتقال من الخاص إلى العام خلافا للاستنباط والتحليل، ويرفض اعتبار علم العدد تحليلا يصدر عن عدد قليل من الأحكام التركيبية القبلية، كما يستحيل على العقل إدراك جميع حقائقه بنظرة واحدة. لقد لاحظ بوانكاريه أن علماء الرياضيات ينتقلون من الخاص إلى العام ويزعمون في الوقت نفس الاستنباط مما يبرز تناقضا في تصورهم للمنهج الرياضي؛ أما اعتباره تحليلا فيجعله عقيما، الأمر نفسه بالنسبة لاعتبار المنهج الرياضي قياسا. لذ يقترح الاستدلال الرياضي الكامل أو الاستدلال بالتكرار أو الاستقراء الكامل الذي يضمن خاصية الابتكار خلافا للتحليل والقياس. وقد قام بوانكاريه بتعريف العمليات الأولية كالجمع والضرب مبرهنا على خواصها من تبديل وتوزيع وتجميع مستعملا بديهية الاستقراء أو الاستدلال

بالتراجع كالآتي: "إذا أقمنا نظرية في حالة ن = 1، وأثبتنا أنها صادقة في الحالة ن - 1، فإنها تكون صادقة في الحالة ن، نستنتج من ذلك أنها تكون صادقة بالنسبة لجميع الأعداد الصحيحة"¹.

يقر بوانكاريه على هذا الأساس أن ما مكن الرياضيات من التقدم هو الاستدلال التكراري أو التراجعي الذي يتشكل من صيغة واحدة لانهائية من الأقيسة الشرطية المتبعة لتتالي الأعداد، تكون فيها نتيجة كل استدلال أو قياس مقدمة صغرى للقياس الذي يليه، أما المقدمات الكبرى لكل هذه الأقيسة فصيغة واحدة مفادها: إذا كانت النظرية صادقة بالنسبة إلى العدد ن - 1 فهي كذلك صادقة بالنسبة إلى العدد ن. مما يعني أن الاستدلال التكراري يتدئ من المنتهي ليلبغ اللانهاية، إنه قياسات لانهائية، وطالما أن كل قياس تحليل فإنه مجموعة من العمليات التحليلية اللانهائية. وبذلك يكون التحقيق برهنة تحليلية على الأمور المنتهية في حين أن الاستدلال الرياضي يلبغ اللانهائية. لذا يرى بوانكاريه أن العقل التحليلي لا يستطيع إدراك جميع الحقائق الرياضية بنظرة واحدة لأنها لامتناهية.

محصول القول يعتمد الاستدلال التكراري، عند بوانكاريه، قضية تكون حكما تركيبيا قبليا يعبر عنها بصيغ مختلفة غير قابلة للبرهان أو الرد إلى مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الذاتية لأنهما يختصان بالأمر المعدودة خلافا للاستدلال الرياضي الذي لا يستمد من التجربة للسبب نفسه. وبذلك يكون بوانكاريه قد أرجع الاستدلال الرياضي إلى بديهية حدسية، مما يدل على وجود الحدس في الاستدلال الرياضي الذي يشبه الاستقرار الطبيعي في الانتقال من الخاص إلى العام وإن اختلف عنه في الاتصاف بالضرورة والكلية.

في المقابل يرفض بوانكاريه رد بديهيات علم الحساب إلى مبدأ الذاتية أو الهوية لأن ذلك سيجعل حقائق هذا العلم مجرد تحصيلات حاصل، كما ينفي تجريبيتها لأن ذلك ينزع عنها صفتي الكلية والضرورة، ومن ثم يعتبرها أحكاما تركيبية قبلية بالمعنى الكانطي²، وخير مثال على هذه الأحكام في الحساب الاستدلال التراجعي، إنها خاصية للفكر لا نستطيع التخلص منها أو تصور نقيضها. وعليه فقد

Ibid., p. 15-19. 1

Ibid., p. 10. 2

جعل بوانكريه الأحكام التركيبية القبلية اسما لعلم الحساب الذي ينبغي على بديهيات لامبرهنة وأفكار أولية غير معرفة مثل العدد نفسه، لكن يمكن استخدام التعريفات في بعض العمليات الأولية التي تعمل في الحساب، وهي عمليات تتصف بالتبديل والتوزيع والتجميع. وعموما يعتمد علم الحساب، في نظر بوانكريه، على البديهيات والتعريفات الصريحة والأفكار الأولية، أما الاستدلال الرياضي المُعمل فيه فيجمع بين الاستقراء والاستنباط: "يبين لنا التحليل العميق أنه [الاستدلال الرياضي] ليس استنباطيا، وأنه يشارك في طبيعة الاستدلال الاستقرائي، ومن ثم فهو مثير. وكل ما يحتفظ به من الاستنباط هو طابع الدقة المطلقة".¹ وعليه حاول بوانكريه أن يجعل من منهج الحساب منهجا عاما للرياضيات الذي ليس سوى انتقالا من الخاص إلى العام (استقراء) "فإذا كان المنهج الرياضي ينتقل من الخاص إلى العام، كيف نسميه عندئذ استنباطيا"²، إنه وينتقل عبر سلسلة من الخطوات المنطقية من مقدمات إلى نتيجة تتسق فيما بينها (الاستنباط)، دون أن يعني هذا أن علم العدد يصدر عن عدد معين من الأحكام التركيبية القبلية باعتماد منهج استنباطي لأن ذلك سيجعله عقيما، كما يستحيل إدراك العقل لجميع حقائقه بنظرة واحدة مما يعني أنه لا يعتمد الحدس كليا لذا يقول: "لو كان علم العدد تحليليا خالصا، أو لو أمكن أن يصدر تحليليا عن عدد قليل من الأحكام التركيبية القبلية، لاستطاع عقل على درجة كبيرة من القوة أن يدرك حقائقه بنظرة واحدة"³ وتجنباً للسقوط في اعتبار الاستدلال الرياضي مجرد استنباط أو تحليل وقياسا يقترح بوانكريه اعتباره استدلالا كاملا أو استدلالا بال تكرار أو استقراء كاملا لأن ذلك يضيفي عليه صفة الابتكار عكس القياس والتحليل.⁴ وبالرغم من عقم التحليل فإن بوانكريه يعترف بوجود التحليل في الرياضيات باعتباره تحقيقا، وهذا الأخير جزئي يختلف وطبيعة صفة الكلية في الرياضيات.⁵

هكذا يقر بوانكريه أن عالم الحساب يستعمل عملية واحدة، عندما يُعمل

Ibid., p. 4. 1

Ibid., p. 11. 2

Ibid., p. 11. 3

Ibid., p. 11. 4

Ibid., p. 13. 5

الاستقراء الرياضي، تعبر عن خاصية الفكر ذاته، وهي عملية تتكرر، في الوقت الذي تقوم الهندسة على الاتفاقات والتعريفات. وعليه فإن العامل الذي مكن الرياضيات من التقدم هو الاستدلال التكراري أو التراجعي.¹ وعموما يستعمل هذا الاستدلال في مجمل مجالات الرياضيات الصرفة سواء بصيغة بسيطة أو مُحَوَّرة في شكل صيغة لانهائية من الأقيسة الشرطية.

وحيث إن القياس تحليل والتحقيق برهنة تحليلية في مجال النهائي فإنه يختلف عن الاستدلال الرياضي الذي ينتقل من المنتهي إلى اللامنتهي، وبالتالي فهو قياسات لانهائية، أي عمليات تحليلية لانهائية.² هكذا يكون الاستدلال بالتكرار، في نظر بوانكاريه، قائم على حكم تركيب قبلي مصاغ بأساليب مختلفة يستحيل البرهنة عليها أو ردها إلى مبدأ عدم التناقض أو الهوية³ لأن هذين يصلحان في مجال المحدود، كما أنه غير مستقى من التجربة للسبب نفسه، "فهذه القاعدة غير مستفادة من البرهنة التحليلية أو من التجربة، إنما النموذج الحق للحكم التركيبي القبلي، ولا نستطيع أن نرى فيها اتفاقا بمائل بعض مسلمات الهندسة".⁴

وهكذا أرجع بوانكاريه الاستدلال الرياضي إلى بديهية حدسية، وحيث إن البديهية في نظره حكم تركيب قبلي فإن الاستدلال يتضمن الحدس، إذ يشبه الاستقراء التجريبي في الانتقال من الخاص إلى العام⁵، وإن اختلف عنه في الضرورة والكلية.⁶ وبالرغم من أن التركيب انتقل من الحالات الخاصة إلى الحكم العام، إلا أنه يكون مغايرا لمجموع عناصره لأنه يكون مهما بمجوار تركيبات أخرى مشابهة تشكل أنواع جنس معين.

إن هذا التصور لمنهج الرياضيات هو الذي دفع بوانكاريه إلى تبني النزعة الحدسية والدفاع عن الاتفاقية عند مناقشة أسس الرياضيات ضدا على النزعتين المنطقية والصورية وخلافا لمعالجة موريتز كانتور للمجموعات اللانهائية باعتبارها

Ibid., p. 19. 1

Ibid., p. 22. 2

Ibid., p. 22-23. 3

Ibid., p. 23. 4

Ibid., p. 25. 5

Ibid., p. 28. 6

مستقلة على الفكر البشري. فقد منح بوانكاريه للحدس دورا جوهريا في البناءات الرياضية. فإذا كان المنطق نسقا من الحقائق التحليلية والحساب بناء تركيبيا قريبا بالمعنى الكانطي، فعلى الرياضي استعمال المنطق للبرهنة والحدس لإبداع البراهين. لذا لا فرق، في نظره، بين الهندسات الأقليدية واللاأقليدية لأن كل الهندسات مجرد اتفاقات أو تعاريف "متنكرة"، وبالرغم من أن كل الهندسات تتعلق بالفضاء الفيزيائي فإن اختيار أو تفضيل واحدة على أخرى يتعلق بمسألتي الاقتصاد والبساطة وليس باكتشاف الحقيقة. وهذا بالضبط ما يجعل غاية العلم التنبؤ بدل التفسير. وبالرغم من أن كل نظرية علمية لها لغتها وتركيبها الخاصين اللذين يتم اختيارهما بالاتفاق، فإن الأمر لا يتعلق بالاتفاق حول تطابق التنبؤات العلمية مع الوقائع. ذلك أن القوانين العلمية، في نظره، اتفاقات لكنها ليس اتفاقات اعتباطية. فالقوانين ليست تعميمات مباشرة من التجربة، وليست خلاصات مستخلصة من النقاط على الرسم البياني، بل يعلن العالم أن القانون منحنى محرف معين يكون إلى حد ما منسابا، وبذلك يفقد بعضا من تلك النقاط. هكذا لا تكون النظرية العلمية قابلة للإبطال مباشرة بواسطة معطيات التجربة؛ بل إن عملية التنفيذ تكون أكثر من غير مباشرة.

النزعة الحدسية ومفارقات اللانهاية

كان أتباع النزعة المنطقية أمثال برتراند راسل وغوتليب فريجه يعتقدون أن الرياضيات جزءا من المنطق الرمزي، ومن ثم يمكن تعريف حدود الرياضيات باعتماد اللغة المنطقية فقط. غير أن بوانكاريه رفض هذا التصور معتبرا الحدس جوهريا في تأسيس الرياضيات؛ ذلك أن تعريف الكائن الرياضي ليس عرضا لخصائصه الجوهرية، بل بناء له نفسه. وبالتالي فالتعريف الرياضي الحق يبدع ويبرهن على موضوعه.

إن الحساب، في نظر بوانكاريه، علم تركيبى موضوعه غير مستقل عن الفكر البشري. وقد بنى رأيه هذا عند بحثه في تنسيق جيوسيبي بيانو (Giuseppe Peano) الرياضي لنظرية الأعداد الطبيعية. وهو حساب الأعداد الصحيحة غير السالبة. استعمل بيانو في تنسيقه الرياضي خمسة مسلمات رياضية هي:

1. الصفر عدد

2. الصفر ليس تال لأي عدد طبيعي.
3. كل عدد طبيعي له تال هو عدد طبيعي.
4. إذا كان تالين للعددین الطبيعيين ب و ج متساويان، فإن ب و ج متساويان.
5. لنفرض:
(أ) صفر له الخاصة ن؛
(ب) إذا كان كل عدد طبيعي أقل من ب له الخاصة ن، فإن ب لها أيضا الخاصة ن.

وعليه، كل عدد طبيعي له الخاصة ن. (هذا هو مبدأ الاستقراء التام)
يرى راسل أن مسلمات بيانو تشكل تعريفا مضمرا للأعداد الطبيعية، في حين يؤكد بوانكريه أنها لا تعمل إلا عندما تتم البرهنة على اتساقها وذلك بتبيان وجود بعض المواضع التي تحقق هذه المسلمات. بعبارة أخرى، يمكن تصور نسق المسلمات كتعريف مضمّر فقط عندما نستطيع البرهنة على وجود على الأقل موضوع يحقق كل المسلمات. وهذا أمر عسير لأن عدد نتائج مسلمات بيانو لانهائية، مما يجعل فحص كل واحدة أمرا مستحيلا. لذا علينا أن نتحقق من اتساق مقدمات الاستدلال في النسق مع مسلمات المنطق. وبذلك، إذا تبين بعد العدد ن من الاستدلالات عدم وجود التناقض، فإنها لن تنتج بعد العدد $n+1$. إلا أن بوانكريه يعتبر هذا الاستدلال حلقة مفرغة لأنه يتعلق بمبدأ الاستقراء التام التي يجب البرهنة على اتساقها. نتيجة ما سلف يقر بوانكريه أننا إذا لم نستطع بناء اتساق مسلمات بيانو من دون السقوط في الدور، فهذا يعني أن مبدأ الاستقراء التام لا يقبل البرهان بواسطة قوانين المنطق العامة لأنه ليس تحليليا، بل تركيبيا قبليا؛ ومن ثم تمكن من إبطال دعوى النزعة المنطقية.

حاول بوانكريه أن يبرز الخاصية التركيبية للحساب من خلال طبيعة الاستدلال الرياضي أيضا، فاقترح تمييزا بين التحقق والبرهان. فالتحقق عبارة عن استدلال آلي مثال البرهنة منطقيا على العملية: " $4=2+2$ "، أما البرهان فإبداع واستدلال خصب من قبيل: " $س+ف=ف+س$ " الذي لا تتم البرهنة عليه مباشرة لأن التحقق فيها يكون دائما غير تام.

يميز بوانكريه، من ناحية أخرى، بين دور كل من الحدس والمنطق في التفكير الرياضي. إن مناهج المنطق الصوري أولية ويقينية لذا نستطيع أن نثق بها، غير أن

المنطق لا يعلمنا كيف نبرهن لأن الحدس هو الذي يعين الرياضي على إيجاد السبيل الأنجع لتأليف الاستدلالات الأساسية المفيدة للبرهنة. يقدم بوانكاريه مثالا على ذلك: لنفرض أن هناك لاعب شطرنج غير ماهر يشاهد اللعبة، فإنه يستطيع التحقق من قانونية تحركات القطع لكنه لا يفهم لماذا يحرك اللاعبان قطعاً معينة لأنه لا يدرك الخطة التي توجه اختيارات اللاعبين. وبالمثل نفسه، يستطيع الرياضي الذي يعتمد المناهج المنطقية التحقق من استدلالات برهان محدد، لكنه لا يستطيع اكتشاف برهان أصلي لأن ابتكار البرهان يتطلب فهم الخطاطة العامة التي توجه عمل الرياضي نحو الغاية القصوى.

إن المنطق، حسب تعريف بوانكاريه، هو دراسة الخصائص المشتركة بين كل التصنيفات. وهذه الأخيرة نوعان: الأول تنبؤي *predicative* لا تتغير بدخول عناصر جديدة والثاني غير تنبؤي *impredicative* تتغير بدخول عناصر جديدة إليها. وكذلك حال التعريفات التي تنقسم بدورها إلى تنبؤية وغير تنبؤية. تعرف المجموعة بقانون يتولد طبقاً له كل عنصر. وفي حالة المجموعة اللانهائية تكون عملية توليد العناصر غير منتهية، لذا هناك دائماً عناصر جديدة؛ فإذا غير إدخالها تصنيف المواضيع المولدة من قبل، يكون التعريف غير تنبؤي. مثال ذلك، هب أن عدداً من الجمل تتضمن عدداً محدوداً من الكلمات تحدد نقطة من المكان، وهذه الجمل مرتبة وفق الترتيب الأبجدي، وكل واحدة مرتبطة بعدد طبيعي: ترتبط الأولى بالرقم 1، والثانية بالرقم 2، وهلم جرا. وعليه فإن كل نقطة تحدد بمثل هذه الجمل ترتبط بعدد طبيعي. لنفرض الآن أننا أدخلنا نقطة جديدة تُعرف بجمله جديدة سيكون من الضروري إدخال هذه الجملة في الترتيب الأبجدي لتحديد العدد المقابل لها. غير أن هذه العملية تغير العدد المرتبط بالنقطة المرتبة من قبل، وتعرف الجملة التي تلي أبجدياً الجملة الجديدة. فيكون بذلك التعريف الجديد غير تنبؤي. لذا يرى بوانكاريه أن التعاريف غير التنبؤية مصدر للمفارقات في نظرية المجموعات، ومنع هذا النوع من التعاريف سيرفع هذه المفارقات. وبذلك يصوغ بوانكاريه مبدأ الدائرة المفرغة: لا يمكن تعريف شيء بالنظر إلى مجموعة يفترضها الشيء نفسه. بعبارة أخرى، لا يستطيع المرء عند تعريف موضوع ما استعمال المجموعة التي ينتمي إليها الموضوع لأن ذلك يقود إلى التعريف غير التنبؤي. يرجع بوانكاريه مبدأ الدائرة المفرغة إلى

العالم الرياضي الفرنسي جون ريشارد J. Richard الذي اكتشف مفارقة جديدة في نظرية المجموعات سنة 1905. يرى بوانكاريه أن هناك اتجاهين فكريين فيما يخص المجموعات اللانهائية: الأول يكمن في تصور جورج كانتور الذي يعتبر الكائنات الرياضية واقعية مستقلة عن الفكر الإنساني، ومن ثم لا يعمل الرياضيون سوى على اكتشافها بدل إبداعها أو ابتكارها؛ والثاني برغماتي يعتقد أن الشيء لا يوجد إلا عندما يكون موضوعا لفعل التفكير، وعليه فاللانهاية ليست سوى قدرة العقل على توليد سلسلة لانهاية من المواضيع المنتهية. لذا فالنزاع بين الواقعيين والراغماتيين والحدسيين لا يتعلق بدور التعاريف غير التنبؤية، بل باستقلال الكائنات الرياضية عن الفكر البشري. وهو ما يعني أن رفض بوانكاريه للتعريف غير التنبؤي مرتبط برأيه في اللانهاية.

النزعة الاتفاقية لهنري بوانكاريه

أدى اكتشاف الهندسات اللاأقليدية إلى زعزعة التصور الكانطي للمكان باعتباره قابلا للإدراك قبليا. يقوم تصور بوانكاريه لأسس الهندسة على الهندسات اللاأقليدية والمعادلات التفاضلية في تحديد الدوال. فقد توصل إلى أن العديد من الخصائص الهندسية سهلة البرهنة بواسطة هندسة لوباتشيفسكي Lobachevsky (مكتشف أحد نظريات الهندسة اللاأقليدية) في حين أن برهانها لا يكون مباشرا في الهندسة الأقليدية. وقد كان بيلترامي Beltrami (عالم رياضي إيطالي، 1835-1899) قد أثبت اتساق هندسة لوباتشيفسكي بالنظر إلى هندسة أقليدس عن طريق ترجمة كل حدود هندسة الأول إلى حدود هندسة الثاني بحيث إن كل أولية من الهندسة اللاأقليدية تترجم إلى مبرهنة من الهندسة الأقليدية. وباعتماد بوانكاريه لترجمة بيلترامي ولتصوره الشخصي للدوال توصل إلى ما يلي:

- تحوز كل من الهندسات اللاأقليدية والأقليدية الشرعية الرياضية والمنطقية.
- كل الأنساق الهندسية متكافئة، وبالتالي يجب أن لا يزعم أي نسق من الأوليات أنه الأصح.
- إن الأوليات الهندسية ليست أحكاما تركيبية أو قبلية إنها اتفاقات أو تعاريف "متنكرة".

محصول القول، تتعلق كل الأنساق الهندسية بخصائص المكان نفسها وإن كان كل واحد يستعمل لغته الخاصة التي يتحدد مبنائها بمجموعة من الأوليات، أي أن الهندسات، وإن اختلفت لغاتها، تدرس الواقع نفسه، لذا يمكن ترجمتها إلى بعضها البعض. وعليه لا يوجد معيار للاختيار بين الهندسات سوى معيار الاقتصاد والبساطة، وهو مناط تفضيلنا واستعمالنا للهندسة الأقليدية. هذا وإن كانت الهندسة للأقليدية قادرة أن تسعفنا في الحصول على نتيجة بأقل مجهود لذا اعتبرها أينشتاين أكثر ملاءمة لنظريته النسبية في الفرياء.

يمكن تعدية رأي بوانكاريه في الهندسة إلى النظريات العلمية برمتها، فتكون كل نظرية علمية حائزة لغتها الخاصة ومختارة بالاتفاق convention. لكن هذه الحرية في الاختيار لا تعني أن الاتفاق أو الاختلاف بين التنبؤات والوقائع اتفاقيا، بل جوهريا وموضوعيا لأن العلم معرفة موضوعية.

لذا لم يميز بوانكاريه، عند بحثه فلسفيا عن شروط الاشتغال العلمي، في العلوم بين الحقيقة والتعريف وبين النظرية؛ فعندما نقول "تتبع الكواكب قانون نيوتن" نخلط بين عبارة تكتسي صبغة تقرير واقع وبين نوعين آخرين من العبارات: الأولى هي التعريف الذي يظل ثابتا وغير قابل للتحقيق من قبيل "تتبع الجاذبية قانون نيوتن"، والثانية نستطيع التحكم فيها هي: "إن الجاذبية هي القوة الوحيدة التي تؤثر في الكواكب".

وإذا كانت خصائص المكان الرياضي أمورا معطاة، وخصائص القوة الميكانيكية مجرد تعريفات، فما مصدرها؟ إنما مجرد اتفاقات حرة، نختار أكثرها ملاءمة، أي تلك التي تمكنا من تنظيم الظواهر بواسطة أبسط البناءات (الإنشاءات الرياضية)، وهو ما يعني أن بوانكاريه يستند هنا إلى مبدأ الاقتصاد في الفكر أو البساطة لإرنست ماخ. وحيث إن المعطى التجريبي يظل مستقلا عن الاتفاق، فإن التفسير الميكانيكي للواقعة مجرد اتفاق، بل يمكن أن نبرهن أن واقعة محددة لها عدد لا نهائي من التفسيرات الميكانيكية، لكن الواقعة تشكل حدا لحررتنا في وضع التفسيرات. فبديهيات الهندسة "اتفاقات والوقائع التجريبية هي التي ترشدنا للاختيار بين جميع الاتفاقات الممكنة، لكنه اختيار حر لا يحده إلا ضرورة تلاني التناقض." بين الفروض والمسلمات. وعليه تظل المسلمات صادقة صدقا تاما حتى

عندما تكون القوانين التجريبية نفسها التي تضطر إلى تبنيها تقريبية فقط، بعبارة أوضح، إن بديهيات الهندسة مجرد تعريفات متتكررة"¹.

هكذا تنحصر مهمة العالم في تحديد نوع العلاقات مع الواقع دون بلوغه؛ على العكس من ذلك يرى بيير دوهم² Pierre Duhem، أن مهمة العالم تكمن إما في جعل من النظرية الفيزيائية تفسيرا للقوانين فنبلغ بذلك الواقع حتى في الميكانيكا الديكارتية التي تتضمن نظرية الجسم الصلب ذات التصور الميتافيزيقي للواقع، مما يدخل العالم في نقاشات حول المطلق؛ أو نرى في النظرية مجرد تمثيل بسيط ومختصر للمعارف التجريبية التي لا تبلغ الواقع. أو أخيرا يعتبر جوهر النظرية التجريبية هو المعادلات التي تنتجها بحيث لا يوجد معيار للاختيار بين النظريات التي تضع المعادلات نفسها.

وعليه يرى بوانكاريه أن علم الرياضيات لا يقوم من دون الاتفاقات³ التي تقوم على التجربة دون أن تستخلص منها لأن التجربة تعيننا على اختيار الفروض والبديهيات وبالتالي التعرف على أكثرها ملاءمة⁴. الأمر نفسه ينطبق على علم الميكانيكا وإن كان تجريبيًا يقول في ذلك: "ومبادئ هذا العلم [الميكانيكا] وإن كانت تعتمد اعتمادا مباشرا على التجربة بدرجة أكبر، إلا أنها تشارك أيضا في الخاصية الاتفاقية للمسلمات الهندسية"⁵

لا يختلف علم الميكانيكا، حسب بوانكاريه، عن الهندسة في كون التجربة تساهم في فروضه بنسبة أكبر. ف"مبادئ هذا العلم، وإن كانت تعتمد مباشرة على التجربة بدرجة أكبر، إلا أنها تشارك أيضا في الخاصية الاتفاقية للمسلمات الهندسية"⁶

إن هذا التصور هو الذي جعل من بوانكاريه أحد أكبر أتباع النزعة الاتفاقية. إذ يوجد معيار موضوعي يبت في صحة أساس وتنبؤات النظريات العلمية

Ibid., p. 66. 1

La Théorie physique. Son objet, sa structure, 1906 (réimp. Vrin, 2007). 2

Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse, p. 3. 3

Ibid., p. 3. 4

Ibid., p. 5. 5

Ibid., p. 5. 6

بغض النظر عن إرادة العالم مما يدل على موضوعية المعرفة العلمية وإن كانت غير تامة. وعليه يقسم بوانكريه القانون العلمي إلى جزئين: المبدأ Principe كحقيقة اتفاقية، والقانون التجريبي loi empirique. وبناء عليه فإن القانون الذي مؤداه: كل الأجسام السماوية تخضع لقانون الجاذبية النيوتوني يتكون، كما سلف الذكر، من العنصرين الآتيين:

1. تخضع الجاذبية لقانون نيوتن.
 2. الجاذبية هي القوة التي تؤثر في الأجسام السماوية فقط.
- يعتبر بوانكريه العبارة الأولى مبدأ واتفاقا لذا صارت تعريفا للجاذبية، في حين أن الثانية قانونا تجريبيا. وعموما فإن القوانين العلمية (النظريات العلمية)، في نظر بوانكريه، اتفاقات لكنها ليس اعتبارية لأن التجارب، وإن كانت غير كافية لتعليلها، هي التي تدفع العلماء إلى تبنيها.

الفرضية مصدر النظريات العلمية

يرى بوانكريه أن النظريات العلمية تصدر عن التجربة لكنها لا تقبل التحقق كما تزعم الوضعية المنطقية أو الإبطال كما يدعي كارل بوبر بواسطة التجربة وحدها. ففي حال مسألة اكتشاف قانون رياضي يصف متوالية من الملاحظات يتم رسم النقاط الممثلة في رسم بياني، فنحصل على منحرف منحنى بسيط. بحيث يتوقف المنحنى المختار على التجربة التي تحدد النقاط التمثيلية وعلى الانسياب المطلوب في المنحنى على الرغم من أنه كلما كان المنحنى أكثر انسيابا كانت بعض النقاط خارج المنحنى. نتيجة ذلك أن المنحنى المنحرف، وبالتالي القانون، ليس تعميما مباشرا للتجربة لأنه "يصحح" التجربة. هكذا لا يعتبر التناقض بين القيم الملاحظة والمحسوبة إبطالا للقانون، بل تصحيحا يفرضه القانون على ملاحظتنا. لذا يوجد دائما اختلاف ضروري بين الحقائق والنظريات، مما يعني أن النظريات العلمية لا تقبل التنفيذ المباشرة بواسطة التجربة.

يتم تصور مبادئ الهندسة من زاويتين مختلفتين: الأولى باعتبارها حقائق تقوم على التجربة وتحقق بطريقة تحقيق الأنساق المعزولة؛ والثانية باعتبارها مسلمات

مطبقة على الكون برمته، فتكون صادقة صدقا تاما.¹ لذا فالجمع بين الرياضيات الصرفة والتطبيقية ينتج علما تجريبييا يأخذ مبادئه من التجربة التي لا تستطيع أن تقلب هذه المبادئ وإن بقيت محل فحص ومراجعة لذا لا توضع في صيغ رياضية نهائية. إنها مجرد فروض تستوجب التحقق منها، ونقص الدقة في هذا العلم هو ما يميزه عن العلوم الرياضية الصرفة.

وعموما فإن مسلمات علم الميكانيكا مثل مسلمات الهندسة، ليست سوى اتفاقات ملائمة و"هذا ما علمتنا إياه بعض التجارب".² وبذلك فمنهج بوانكاريه في علم الميكانيكا خليط من المنهج الفرضي الاستنباطي (الاتفاقات) والمنهج الاستقرائي القائم على تعميم أحكام حالات جزئية في حكم عام يشكل قانونا علميا.

ونظرا لأن غاية العلم هي التنبؤ، فإنه مضطر لإنجاز تعميمات تتجاوز التجربة، وبالتالي الملاحظة؛ وحيث أن مصدر النظريات العلمية لا يخرج عن الملاحظة أو الفرضية، فإن بوانكاريه يفضل اعتبار النظريات العلمية فرضيات تخضع للاختبار الدائم. وحين تفشل في اجتياز هذا الاختبار أو ذاك تضطر لتركها. وتركها لا ينفي عنها الإفادة لأن فشلها في الاختبار التجريبي يدل على أننا أهملنا عنصرا مهما. ومن ثم تمنحنا الفرضية فرصة لاكتشاف أحد جوانب الواقع غير المتوقعة. يلزم عما سلف أن على العالم الاقتصاد على عدد قليل من الفرضيات لأن الإكثار منها سيحرمه من تمييز الفرضية الخاطئة عن الصحيحة. ولهذا الغرض يميز بوانكاريه بين أنواع الفرضيات الآتية:

1. فرضيات ذات مدى أوسع، وهي تلك المشتركة بين جميع النظريات العلمية، والتي تكون بعيدة عن التغيير.

2. الفرضيات المساعدة التي لا يكون لها محتوى موضوعي في النظريات العلمية.

3. التعميمات التي تخضع للاختبار التجريبي، وهذه هي الفرضيات العلمية الحقيقية.

محصول القول تقترح التجربة النظريات العلمية دون أن تعللها أو تبطلها لأن النظرية تصحح التجربة، وبالتالي فالنظريات العلمية فرضيات تقبل الاختبار التجريبي وتحافض على أهميتها سواء اجتازت هذا الاختبار أم لا.

Ibid., p. 162. 1

Ibid., p. 163. 2

نظرية الفوضى

علاوة على ما سلف يعتبر بوانكريه أول من اكتشف النظام الفوضوي الحتمي أثناء بحثه في مسألة الجسم الثلاثي. يلزم عن قانون الجاذبية والمواضع الأولية وسرعات الأجسام الثلاثة في الفضاء برمته، ثبات المواضع الفرعية والسرعات، وبالتالي يكون النظام ثلاثي الأجسام حتميا. غير أن بوانكريه اكتشف أن تطور هذا النظام الشمسي فوضوي بحيث إن اضطرابا بسيطا في الحالة الأولى، من قبيل تغير طفيف في الحالة الأولية لجسم، قد يؤدي إلى حالة مخالفة تماما لاحقا أكثر مما ينتجه نظام منسجم. وحيث إن هذا التغير الطفيف لا يقاس بأدواتنا، فإننا عاجزون عن التنبؤ بالحالة النهائية التي يمكن أن تحدث. وبذلك تمكن بوانكريه من الفصل بين مسألتي الحتمية والتنبؤ.

ورغم أهمية هذا التصور إلا أنه لم يلق الاهتمام الفلسفي والعلمي الجديرين به إلى أن اكتشف عالم الأرصاد الجوية إدوارد لورانتز (Edward Lorenz) عام 1963 نظام الفوضى الحتمي خلال دراسته لتطور نموذج بسيط للغلاف الجوي. وكان بوانكريه قد أقر من قبل الصعوبات المرتبطة بالتنبؤات المناخية ترجع إلى السلوك الفوضوي الملازم للغلاف الجوي. هناك مسألة أخرى، لا تقل أهمية حاول بوانكريه توضيحها، تتعلق بالطبيعة الحقيقية لتوزيع النقاط الثابتة والمتغيرة في الفضاء، والتي لم يحاول وضع صورة لترتيبها نظرا لاختلاطها؛ فكان علينا أن ننتظر قرنا حتى مجيء ماندلبروت Mandelbrot 1975 ليبين أن هيئة مثل هذا التوزيع تكون شبه كسرية.

وفي الأخير تجدر الإشارة إلى أن بوانكريه قد حصل على جائزة علمية نظير بحثه المهم جدا في الميكانيكا السماوية، في الوقت الذي كان العلماء والفلاسفة مهتمون بنظرية الفزياء النسبية وميكانيكا الكوانطوم، لأن عمل بوانكريه كان مقتصرًا على الميكانيكا الكلاسيكية.

جمعت مؤلفات بوانكاريه في أحد عشر مجلدا باللغة الفرنسية:

Œuvres, 11 volumes, Paris: Gauthier-Villars, 1916-1956 •

المؤلفات الفلسفية

- 1902 *La science et l'hypothèse*, Paris: Flammarion (*Science and hypothesis*, 1905)
- 1905 *La valeur de la science*, Paris: Flammarion (*The value of science*, 1907)
- 1908 *Science et méthode*, Paris: Flammarion (*Science and method*, 1914)
- 1913 *Dernières pensées*, Paris: Flammarion (*Mathematics and science: last essays*, 1963)

أهم مؤلفاته العلمية

- *Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste*, Paris: Gauthier-Villars, 1892 vol. I, 1893 vol. II, 1899 vol. III (*New methods of celestial mechanics*, American Institute of Physics, 1993)
- *Leçons de mécanique céleste*, Paris: Gauthier-Villars, 1905 vol. I, 1907 vol. II part I, 1909 vol. II part II, 1911 vol. III
- *Savants et écrivains* (Flammarion - 1910)
- *Les méthodes nouvelles de mécanique céleste* (Gauthier-Villars- 1893)
- *Dernières Pensées* (1913) Flammarion, réédité par Flammarion, complété d'autres articles en appendice à partir de la seconde édition de 1926.*
- *Ce que disent les choses*, (1911), Hachette: cinq chapitres publiés dans la revue pour enfants *Au seuil de la vie* (Hachette, 1910) et repris par Hachette en 1911 dans l'ouvrage éponyme *Ce que disent les choses*. Réédité en 2010 chez Hermann, Paris (voir bibliographie).
- Cours de la Faculté des sciences de Paris publiés par l'Association amicale des élèves et anciens élèves de la Faculté des sciences - Cours de Mécanique physique et expérimentale:
 - Cours professé pendant l'année 1885-1886. 1. partie, Cinématique pure--Mécanismes, Seconde partie, Potentiel, mécanique des fluides,
- Cours de la Faculté des sciences de Paris publiés par l'Association amicale des élèves et anciens élèves de la Faculté des sciences - Cours de Physique Mathématique:

- Leçons sur la théorie mathématique de la lumière professées pendant le premier semestre 1887-1888,
- Électricité et optique, la lumière et les théories électrodynamiques, leçons professées en 1888, 1890 et 1899 (Carré et Naud- 1901)
- Thermodynamique: leçons professées pendant le premier semestre 1888-89 - Rédaction de J. Blondin, Agrégé de l'Université- Paris Gauthier-Villars 1908 - Réimpression 1995 des Éditions Jacques Gabay.
- Capillarité: Leçons professées pendant le deuxième semestre 1888-1889,
- Leçons sur la théorie de l'élasticité (Carré - 1892)
- Théorie mathématique de la lumière II: nouvelles études sur la diffraction.-Théorie de la dispersion de Helmholtz: Leçons professées pendant le premier semestre 1891-1892,
- Théorie des tourbillons, leçons professées pendant le deuxième semestre 1891-1892 (Carré et Naud- 1893)
- Les oscillations électriques, leçons professées pendant le premier trimestre 1892-1893 (Carré et Naud- 1900)
- Théorie analytique de la propagation de la chaleur, leçons professées pendant le premier semestre 1893-1894 (Carré - 1895)
- Calcul des probabilités, leçons professées pendant le deuxième semestre 1893-1894 (Carré et Naud- 1896)
- Théorie du potentiel newtonien, leçons professées pendant le premier semestre 1894-1895 (Carré et Naud - 1899)
- **Cours de la Faculté des sciences de Paris - Cours de mécanique céleste:**
 - Tome I: Théorie générale des perturbations planétaires
 - Tome II, 1re partie: Développement de la fonction perturbatrice
 - Tome II, 2e partie: Théorie de la Lune
- ***Rapports présentés au congrès International de Physique réuni à Paris en 1900 sous les auspices de La Société Française de Physique rassemblés et publiés par Ch.-Ed. Guillaume et H. Poincaré, secrétaires généraux du congrès - 3 volumes in-8° avec figures; Paris, Gauthier-Villars - 1900***
- ses élèves voulurent qu'elles fussent utiles à d'autres et résolurent de les imprimer. C'est ainsi que parurent successivement les Ouvrages suivants:
- **POTENTIEL ET MÉCANIQUE DES FLUIDES**, Cours professé pendant l'année 1885-1886; la deuxième édition de cet Ouvrage a été rédigée par M. A. Guillet.
- **THÉORIE MATHÉMATIQUE DE LA LUMIÈRE**, Tome I,

comprenant les leçons professées à la Sorbonne pendant le premier semestre 1887-1888 et rédigées par M. Blondin.

- THERMODYNAMIQUE, leçons professées pendant le premier semestre 1888-1889, rédigées par M. J. Blondin.
- ÉLECTRICITÉ ET OPTIQUE, Tome I: Les théories de Maxwell et la théorie électromagnétique de La lumière, leçons professées pendant le second semestre 1888-1889, rédigées par M. J. Blondin.
- Tome II: Les théories de Helmholtz et les expériences de Hertz, leçons professées pendant le second semestre 1889-1890 et rédigées par M. B. Brunhes.
- CAPILLARITÉ, leçons professées pendant le second semestre 1888-1889, et rédigées par M. J. Blondin.
- LEÇONS SUR LA THÉORIE DE L'ÉLASTICITÉ, professées pendant le premier semestre 1890-1891, et rédigées par MM. E. Borel et Jules Drach.
- THÉORIE MATHÉMATIQUE DE LA LUMIÈRE, Tome II: Nouvelles études sur la diffraction. Théorie de Helmholtz, leçons professées pendant le premier semestre 1891-1892, rédigées par MM. Lamotte et H. Hurmuzescu.
- THÉORIE DES TOURBILLONS, leçons, professées pendant le second semestre 1891-1892, et rédigées par M. Lamotte.
- LES OSCILLATIONS ÉLECTRIQUES, leçons professées pendant le premier semestre 1892-1893, rédigées par M. Ch. Maurain.
- THÉORIE ANALYTIQUE DE LA PROPAGATION DE LA CHALEUR, leçons professées pendant le premier semestre 1893-1894, rédigées par MM. Royer et Baire.
- CALCUL DES PROBABILITÉS, leçons professées à la Sorbonne pendant le second semestre 1893-1894, et rédigées par M. A. Quinet.
- THÉORIE DU POTENTIEL NEWTONIEN, leçons professées pendant le premier semestre 1894-1895, rédigées par MM. Edouard Le Roy et Georges Vincent.
- ÉLECTRICITÉ ET OPTIQUE. La lumière et les théories électrodynamiques, leçons professées en 1899 et rédigées par MM. J. Blondin et E. Néculcéa.

تشارلس بيرس

(1839-1914)

تشارلس بيرس والبراجماتية

(1839-1914)

د. علي عبد الهادي المرهج

استاذ الفلسفة في كلية الاداب - الجامعة المستنصرية.

حياة بيرس وكتاباتة:

ولد تشارلس ساندريس سانتياكو بيرس في كمبرج من ولاية ماسا شوستس في عام 1839، وهو الابن الثاني لبنجامين بيرس أستاذ الرياضيات وعلم الفلك في هارفرد، وكان في أيامه رياضياً لامعاً، وقد أصبح بيرس فيما بعد، ونتيجة لتأثير والده رياضياً بارزاً لأنه بدأ بدراسة كتب المنطق والرياضيات وهو في سن الرابعة عشرة، وعندما بلغ السادسة عشرة دخل جامعة هارفرد وبقدر اهتمامه بالرياضيات والمنطق فإنه أهمل دروسه العادية إلا بقدر يسير يمكنه من اجتياز صفوفه بنجاح، ولذلك تخرج بيرس من هذه الجامعة من دون تميز عام 1895¹. توفي عام 1914.

تعمق بيرس كثيراً بدراسة كانط وكان والده يساعده في ذلك ويظهر له بعض الثغرات في فلسفة (كانط) التي لم يكتشفها لو لا مساعدة ذلك الوالد القدير²، لذلك كان لكليهما (والده وكانط) تأثيراً كبيراً في فكره وشخصيته فيما بعد، وخاصة في مجالي الرياضيات والمنطق.

كتب بيرس في عام 1860 انه تحت إشراف والده كرس ساعتين يومياً لدراسة كتاب نقد العقل المحض لأكثر من ثلاث سنين حتى انه قد حفظ كل الكتاب عن ظهر قلب، وقد كان لديه نقودات لكثير من أقسامه³، ومن الملاحظ أن طفولة

1 Gallie: Peirce and Pragmatism. Penguin Books. First Edition. 1952 p. 34.

2 وسب، فان: الحكماء السبعة، ت: يوسف الخال وانيس فاخوري، دار مجلة شعر، 1963، ص 305.

3 Hjalmar: The pragmatism of C.S. Peirce: Ananalytical Study Lund, CW 3
. Gleerrup 1962, p. 19

بيرس تشبه إلى حد كبير طفولة جون ستوارت مل حيث ضغط الأب الذي وجهه (بيرس) باتجاه الكيمياء في سن مبكرة وهو لم يتجاوز الثامنة من عمره.

وفي سن الثانية عشرة من عمره أصبح يمتلك مختبراً كيميائياً خاصاً به في عام 1862 حصل على شهادة الماجستير في الفلسفة من جامعة هارفرد، قبل ذلك بعام 1861 حصل على شهادة Sc.B في الكيمياء وهي أعلى درجة من نوعها تعطىها جامعة هارفرد¹، وقد انعكس حبه للكيمياء على دراسته للفلسفة، فقد أصبح لا يؤمن بصدق قضية ما، ما لم تخضع للاختبار التجريبي.

بعد انتهائه من التعليم لم يستطع بيرس أن يطرح نفسه عالماً أو فيلسوفاً مما اضطره ذلك وفي عام 1861 نتيجة لحاجته المادية للمال وبعد تردد إلى الرحيل مع مجموعة للعمل في مصلحة المساحة في المسح الساحلي، بين عامي 1869-1872 عمل هناك مساعداً فلكياً في مرصد هارفرد، وفي عام 1870 ذهب إلى مدينة سيسلي ليرصد كسوف الشمس. في عام 1878 نشر كتابه الوحيد في علم الفلك (أبحاث في المضوائية) والذي جعل منه أحد الفيزيائيين المعاصرين في بلده².

لم يتمكن بيرس من التدريس في الجامعة سوى مرتين، مرة في جامعة جونز هوبكنز، ولم يستمر في التعليم فيها سوى خمس سنوات معطياً فقط قسماً من وقته للتدريس والقسم الأكبر للكتابة³، وقد كان بيرس كثير الانتقادات للدين المسيحي، ويرى أن الإيمان بوجود الله هو إيمان غريزي ليس له علاقة بأي شيء، ولأن جامعة جونز هوبكنز ما زالت في بداية النشأة، فقد خافت أن توصم جامعتها بالإلحاد، خاصة وأن مدة تعيين بيرس كانت في المدة التي دعت فيها الجامعة توماس هكسلي المشهور بنظرياته في النشوء والارتقاء لإلقاء محاضرة في الجامعة لطرح بعض أفكاره. وقد أثارت ضجة واعتراضات الطلبة والناس على دعوة الجامعة لتوماس هكسلي، نتيجة لذلك عين شخص آخر أستاذاً للفلسفة بدل بيرس⁴. أما المرة الثانية، فقد جاءت دعوة لتدريس المنطق في جامعة هارفرد وبمساعدة صديقه الحميم وليم جيمس، غير أن سوء الطالع كان يلازمه دائماً، إذ

1 Ibid p. 21

2 Ibid p. 23

3 وسب فان: الحكماء السبعة، ص 297.

4 وسب، فان: الحكماء السبعة، ص 358.

إن نزاعاً نشب بينه وبين أمناء جامعة هارفرد جعل أمر تعيينه هناك ضرباً من المحال¹.

عند تسلمه لإرث صغير عام 1891 اشترى بيرس بيتاً صغيراً في مدينة صغيرة تدعى ميلفورد، وقضى بقية حياته في عزلة تامة تقريباً، منكباً على القراءة وقادته الصعوبات المالية بعد سنوات قليلة إلى تكريس جزء كبير من وقته لكتابة المراجعات الشعبية للكتب الفلسفية والعلمية وخلال سنواته الأخيرة عندما حال المرض بينه وبين أي عمل مجهد، عاش من احسان اصدقاء قليلين وكان ابرزهم وليم جيمس حتى عام 1914².

أما عن حياته الزوجية، فإنه لم يكن موفقاً في زيجته الأولى، إذ هجرته زوجته عام 1876 وبعد سبع سنوات من ذلك المجر حصل الطلاق، ثم تزوج ثانية سنة 1884 من آنسة فرنسية ولكنه لم ينجب أولاداً³.

في سنواته الأخيرة كان يعرف لدى مواطنيه من مدينة ميلفورد بأنه غريب الأطوار منزو لا يهتم كثيراً بمظهره⁴. وقد كان ذلك نتيجة لحياة بيرس المأساوية، فمن ضغط إلى ضغط، من الحاجة والعوز المالي والزواج الفاشل إلى حرمانه من حصوله على مركز تعليمي في الجامعات، كل ذلك جعل من بيرس شخصية معقدة لا تميل إلى الاختلاط بالآخرين كثير الاعتداد بنفسه، يحاول ان ينتج ويكتب اكثر من ان يتكلم، لذلك كان غزير الانتاج، لكن الغموض يكتنف كثيراً من كتاباته، وربما كان هذا الغموض نتيجة لتوخيهِ الدقة والعلمية فيما يكتب أو نتيجة للحياة المتعبة التي عاشها والتي انعكست على نفسيته التي أصبحت غامضة وغريبة كغربة حياته، ولا بد ان يكون لنفسيته التعب وقع على كتاباته.

قال عنه رسل: "مما لاشك فيه انه واحد من اكثر العقول أصالة في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وهو بلا جدال اعظم مفكر أمريكي على الإطلاق"⁵. أما وابتهد فيقول "كان بيرس رجلاً عظيماً جداً، عاجل مواضيع متعددة

1 المصدر نفسه، ص 308.

2 Gallie: Op.Cit. p. 35.

3 وسب، فان: الحكماء السبعة، ص 307.

4 Gallie: Op.Cit. p. 36.

5 رسل، براتراند: حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ج2، ص 241.

مساهماً في كل منها مساهمة إبداعية، ان جوهر تفكيره كان الإبداع في كل علمه"¹، ويقول عنه توماس كودج، أستاذ الفلسفة في جامعة تورنتو "بين فلاسفة الماضي القريب الذين اثروا على الفكر المعاصر يجب أن نعطي المركز الأول إلى تشارلس ساندرس بيرس، كان في أثناء حياته، التي امتدت من سنة 1839 إلى سنة 1914، مغموراً غير معروف، واليوم (1650) نراه وقد أصبح (مودة) العصر، وسبب هذا التحول انه ما بين سنتي 1931 وإلى 1935 نشر له ستة مجلدات ضخمة لكتاباتاته التي تركها غير منشورة، وقد أظهرت هذه المجلدات لدارسيه أن عصره قد قصر في تقديره، وان بيرس كان مفكراً من الطراز الأول"².

وعلى الرغم من تقصير عصره معه إلا أن معاصريه كانوا يدركون أهميته الكبيرة وبالأخص جيمس الذي يقر بمدى نيته لـ (بيرس) في كتابه (البراجماتية)³.

نشر (بيرس) ثمانين بحثاً فلسفياً أصيلاً بما فيهم مساهماته في قاموس بالدوين عن المنطق والميتافيزيقا بصورة رئيسية، وعشرين بحثاً صغيراً عن الفيزياء والكيمياء عنونت بحوث فوتومترية "رعضوائية" (كما ذكرنا سابقاً) Photometric researches بالإضافة إلى ذلك ساهم بين عامي 1891 و1906 بمراجعات الكتب الفلسفية والعلمية والتي بلغ عددها مائة وخمسة⁴، ولكن هذا كله لا ينسجم مع توقعات أصدقائه له والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا لم تظهر الكتب الموعودة التي يعرف كل أصدقائه انه قادر على إنتاجها؟ ربما يكون الجواب هو الظروف المعيشية أو عدم حصوله على وظيفة تعليمية في الجامعة أو شخصية بيرس القلقة الصعبة المراس أو أسلوبه الصعب في طرح أفكاره حال دون تعاون الناشرين معه، ربما يكون ذلك وربما تكون هناك أسباب أخرى مهمة نجهلها نحن.

وبعد وفاة بيرس قام قسم الفلسفة بجامعة هارفرد بشراء مخطوطاته غير المنشورة من أرملته، وقد وجدت في حالة غير منتظمة تقريباً ولكن في عام 1931 وبفضل جهود الكثير من الباحثين الأمريكيين ولا سيما الأستاذ تشارلس

1 وسب، فان: الحكماء السبعة، ص 297.

2 المصدر نفسه، ص 296-297.

3 جيمس، ولیم: البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 66.

4 Gallie: Op.Cit. p. 36.

هارتشسون وباول ويز-فان هذه المخطوطات محصت وجمعت بشمولية اختير جزءاً منها ونشر مع اعمال بيرس المنشورة في ستة مجلدات تحت عنوان (الأوراق الكاملة Collected Papers) لشارلس ساندرس بيرس، وقد اكمل هذا المشروع بظهور مجلدين آخرين عام 1958 اشرف على تحريرهما الأستاذ بيركس (Burks) وقبل ذلك اختبار الأستاذ موريس كوهن (Morris Chohen) مجموعة كتابات بيرس وضعها تحت عنوان (المصادفة الحب والمنطق Chance, Love and Logic).

وفي عام 1958 حرر الأستاذ فيليب ونر (Philip winener) مجموعة من كتابات بيرس تحت عنوان (القيم في عالم من الصدفة Values in a universe of chance) وقد كشفت هذه الأعمال أهمية وعبقرية هذا الفيلسوف الذي توالى بعد ظهور أعماله الدراسات والتمحيصات والنقودات الفلسفية التي لثرائها تعد معيناً لا ينضب.

بيرس وتأسيساته للبراهماتية:

ظهرت الفلسفة البراهماتية على يد الفيلسوف الأمريكي تشارلس ساندرس بيرس وعرفت بشكل واسع على يد الفيلسوفين وليم جيمس وجون دوي. ربطت هذه الفلسفة بين الفكر والعمل، ونادت بالقول ان (قيمة أي فكرة تكمن في فائدتها العملية) والجديد في هذا المبدأ هو وضع الفائدة العملية في المقام الأول، ويبدو هذا المبدأ الذي وضعه بيرس كمبدأ رئيس من مبادئ وضوح الفكر ومعناه، نتيجة منطقية لانعدام الحس التاريخي لدى الشعب الأمريكي، الذي يحاول أن يكون صانع مستقبل كحالة تعويضية عن فقدانه الجذر التاريخي، فأمریکا تحاول ان توصل حاضرها تجاه الماضي الأصيل للشعوب الأخرى، ولا سبيل أمامها لتحقيق هذا الهدف سوى بناء قاعدة معرفية تنطلق منها، وقد شكلت براهماتية بيرس تلك القاعدة التي استقرت حقيقة تفكير الإنسان الأمريكي، الذي لا يسأل عن النشأة (الماضي) بقدر ما يسأل عن النتيجة (المستقبل)، وقد أصبحت هذه القاعدة هي الميزة الأساسية التي تميز الفكر الأمريكي من الفكر الأوروبي.

المشكلة هنا هي أن قاعدة (الآثار والنتائج العملية) هذه لم تعرف لدى الدارسين العرب بصيغتها عند واضعها (تشارلس بيرس)، بل عرفت بالصياغة التي وضعها لها

وليم جيمس وجون دوي. ذلك أن جهود الباحثين العرب في محاولتهم لنقل الفكر البراجماتي انصبت على ما كتبه هذان الفيلسوفان، فكان نصيب وليم جيمس وجون دوي من الدراسة والبحث والترجمة- لكونهما مشهورين إعلامياً أو لكونهما تركا كتباً لا تتطلب سوى الترجمة المباشرة أو الاعتماد المباشر عليها- أكبر من نصيب زميلهما (تشارلس بيرس) لذا ترجمت أعمالهما، واعتمدت بشكل يكاد يكون كاملاً في توضيح معنى البراجماتية، وقد أصبح القارئ العربي يعرف البراجماتية من خلال ما كتبه هاتان الشخصيتان أو ما كتب عنهما من مؤلفات، أما بيرس الذي لم يترك لنا سوى أوراق غير منشورة ومقالات نشر مجموعة منها في الصحف- فقد ظل محتفياً خلف كلمة (مؤسس) البراجماتية، لكن فكر هذا الفيلسوف وجهده الأساس في بناء المنهج البراجماتي، ظل مجهولاً لدى القارئ العربي.

لقد ظل هذا الفيلسوف الذي عانى في حياته الكثير من الإهمال يعاني بعد مماته عام 1914 من أوراقه المبعثرة، لولا قيام جامعة هارفرد علم 1931 بجمع هذه الأوراق ونشرها في مجموعة كاملة لأعماله، لما تسنى للأمريكيين ولغيرهم اكتشاف أصالة وعبقريّة هذا الفيلسوف الذي كان محط تقدير جيمس ودوي اللذين كانا كثيراً ما يسيران على هديه غير ناكرين لفضله في تكوين فكرهما البراجماتي.

فأهمية بيرس إذن في فكرنا المعاصر تكمن أولاً في كونه واضع أسس المنهج البراجماتي الذي انطلقت منه باقي البراجماتيات، وثانياً في كون منهجه هذا أصبح يشكل الآن الجوهر الحقيقي للفكر الأمريكي، أما النقطة الثالثة التي تبرز أهمية بيرس فتكمن في كونه باحثاً مبتكراً في كثير من المجالات، فهو من أوائل الفلاسفة اللذين بحثوا في فلسفة العلم، ومن أوائل المفكرين الذين بحثوا في ما يسمى اليوم بعلم السيمياء أو السيميوطيقا. إضافة إلى اشتغاله في مجالات الفلسفة والعلم الأخرى مثل المنطق ونقد تاريخ الفلسفة والفلك والرياضيات وغيرها.

وقد ساعد ظهور الاتجاهات الحديثة في السيمياء على إبراز أهمية بيرس بشكل أكبر لانه المكتشف الأول لهذا العلم أو ما سماه هو بـ (منطق العلامات) وواضع أسسه المتكاملة. والاهتمام ذاته بالدراسات السيميائية، هو الذي جعل الكثير من الباحثين العرب المعاصرين يلتفتون باتجاه هذا الفيلسوف الذي بدأت أفكاره السيميائية تكاد لا تخلو منها مجلة أو صحيفة أدبية عربية.

ومن هنا يبدو لنا أن أهمية بيرس في الفكر المعاصر لا تقل أهمية عن ديكارت وفرنسيس بيكون أو لوك في الفكر الحديث. أولاً لانه مؤسس واحد من أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وهو الاتجاه البراجماتي، وثانياً لانه مبدع ورائد الحركة السيميائية المعاصرة، ولا يخفى ما لهذين الاتجاهين من أهمية أو تأثير في فكرنا المعاصر.

معنى البراجماتية:

البراجماتية لغة:

تعني البراجماتية لغة: 1- الاستشراق العملي و(البراجماتي) يعني العملي¹. 2- البراجماتية لفظ مشتق من اللفظ اليوناني (برغما Pragma) ومعناه العمل، وتأتي منه كلمة (مزاولة)². البراجماتية اصطلاحاً:

أما المعنى الاصطلاحي لكلمة البراجماتية فهو وبصورة محددة يطلق على أحد المذاهب الفلسفية التي ظهرت في اميركا على يد تشارلس ساندرس بيرس (1878م) وتطور على يد وليم جيمس وجون دوي. يقرر هذا المذهب ان "العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة أي الفكرة التي تحققها التجربة. ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية"³، وهذا يعني ان النتائج أو الثمار المستحصلة هي التي تحدد قيمة أي فكرة، فهي التي تقطع الشك باليقين كما ترى البراجماتية.

اقسام الفلسفة البراجماتية:

تقسم البراجماتية كغيرها من المدارس الفلسفية الأخرى إلى عدة اقسام بتعدد فلاسفتها (على الرغم من انها اتجه في الفلسفة) فهناك:

1. براجماتية بيرس التي سنتناولها في بحثنا هذا.

-
- 1 البعلبكي، منير: المورد، بيروت، دار العلم للملايين، 1977، ص.
 - 2 صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، ص 203. وكذلك انظر: جيمس، وليم: البراجماتية، ص 65.
 - 3 صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص 203-204.

2. براجماتية جيمس التي سماها فيما بعد (التجريبية المتطرفة) فهو (جيمس) يعد "كل ما تقوم عليه التجربة فهو حقيقي واقعي، وكل ما هو واقعي تقوم عليه التجربة"¹. الوعي عند جيمس تيار مستمر تجري تجزئته إلى موضوعات وعلاقات بين الموضوعات² وذلك بفعل تدخل العقل، وهذه التجربة لا تجري بشكل اعتيادي وانما تمثلها مصالحنا وغاياتنا وربما مزاج المدرك كذلك³.
3. هناك نوع آخر من البراجماتية هي براجماتية دوي التي سماها باسم (الادائية Instrumentalism) أي ان "النظرية آلة واداة للتأثير في التجربة وتبديلها، أو المعرفة النظرية وسيلة لزيادة قيمة التجارب السابقة من حيث دلالتها المباشرة"⁴، فالنظرية الآلية تحسب "ان العقل آلة يستخدمها الإنسان للمحافظة على الحياة أولاً وفي تنميتها ثانياً" ويعبر عنها دوي بالقول ان الادائية "هي محاولة لتكوين نظرية منطقية دقيقة للمدركات العقلية والاحكام والاستنباطات في شتى صورها وذلك عن طريق البحث اولا في الكيفية التي يؤدي بها الفكر وظيفته في التحديد التجريبي للنتائج المستقبلية"⁵.
4. وهناك اتجاه في الفلسفة البراجماتية ظهر في ألمانيا وهو نوع متطرف من البراجماتية تأسس على يد فايهينجر⁶، سمي فلسفة (الوهم) وهذا النوع يرى "ان المبادئ الرئيسية في العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة والأخلاق والدين والقانون مجرد أوهام. وعلى الرغم من ان الحقائق الموضوعية تنقصها إلا انها مفيدة للعمل"⁷ ويبدو ان هذا الاتجاه لم يلق نجاحاً في ألمانيا نتيجة لوجود تيارات فلسفية كبيرة متجذرة في ألمانيا، فكيف لألمانيا ان تستقبل تياراً فلسفياً وافداً والفلاسفة الألمان هم أركان الفلسفة في العالم الحديث.

-
- 1 الشيطاني، محمود فتحي: وليم جيمس، دار الحمامي للطباعة، مصر، 1957، ص 92.
 - 2 جود، س، ي: مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محمد شفيق شيا، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 89.
 - 3 صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 204.
 - 4 فام، يعقوب: البراجماتزم، دار الحدائق، بيروت، 1985، ص 158.
 - 5 دوي، جون: نحو البراجماتية، مقال من كتاب فلسفة القرن العشرين، تأليف رونز واجبورث، ترجمة: عثمان نوية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ص 243-244.
 - 6 فايهينجر (1852-1933) فيلسوف ألماني، عمله الرئيس (فلسفة كأن) 1911.
 - 7 حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، مصر، 1991.

5. أما النوع الآخر من البراجماتية فهي براجماتية شلر¹ التي سماها (الإنسانية) أو المذهب الإنساني (Humanism) وقد ظهر المذهب في إنكلترا في مدة مقارنة لظهور البراجماتية في أمريكا، ويتلخص هذا المذهب في ان "إدراك الإنسان ان المشكلة الفلسفية تخص كائنات بشرية، تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاته"². فلسفة شلر هي فلسفة إنسانية يؤثر فيها الإنسان تأثيراً كبيراً، فالفلسفة عند شلر وجدت لحل مشاكل الإنسان ومعالجتها.

6. ومثلما امتد تأثير البراجماتية إلى بريطانيا ظهرت أيضاً في إيطاليا، حيث تبنّاها الايطالي الشاب بايبي الذي قال عن البراجماتية بأنها "تكمن وسط نظرياتنا مثل الرواق أو الدهليز في فندق فهو يفضي إلى عدد لا حصر له من الغرف ويفتح عليها. ففي احدها قد نجد رجلاً منكباً يكتب سفيراً في علم الجمال، وفي الغرفة المجاورة لها قد نجد شخصاً ساجداً يدعو الله ان يهبه الإيمان والقوة وفي الثالثة نجد كيميائياً يبحث في خصائص أحد الاجسام، وفي غرفة رابعة نجد نظاماً من الميتافيزقيات المثالية في طور المخاض والابتداء، وفي غرفة خامسة نجد من يثبت استحالة الميتافيزيقا. ولكن الرواق أو المر أو الدهليز ملكهم جميعهم. ومن المحتم على كل منهم ان يمر خلاله إذا اراد طريقاً عملياً للدخول إلى غرفته أو الخروج منها"³.

وكذلك ظهر لهذا الاتجاه ما يماثله في فرنسا على يد برجسون صاحب الفلسفة الروحية، وقد كان الأخير من المعجبين اشد الإعجاب بآراء وشخصية وليم جيمس حتى انهما كانا يتبادلان رسائل الإعجاب الفكري فيما بينهما⁴.

1 هو فردناند سكوت شلر Ferdinand Caning Scott، فيلسوف إنكليزي ولد في ألمانيا عام 1864 ومات في اغسطس عام 1937 وزميل كلية كوركيس كريستي في جامعة اكسفورد، وفي آخر حياته اصبح استاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا الجنوبية.

2 شلر: المذهب الإنساني، نصوص مختارة من كتاب عثمان أمين: شلر، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، مصر، ص 131، والكتاب نفسه، ص 48.

3 شلر: المذهب الإنساني، نصوص مختارة من كتاب عثمان أمين: شلر، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، مصر، ص 131، والكتاب نفسه، ص 48.

4 للتعرف على محتوى هذه الرسائل راجع كتاب (آراء وشخصية وليم جيمس) لمؤلفه رالف بارتون بيري، ص 464.

ويتبين من خلال هذه الرسائل موافقة برجسون لأغلب آراء وليم جيمس على الرغم من وجود بعض نقاط الاختلاف في مذهبيهما حتى ان "جيمس قد صرح بتحويله إلى البرجسونية"¹، "كلا الفيلسوفين قد اوليا اهتماماً للتطور البايولوجي ولكن بفرق، حيث كان برجسون اكثر بيولوجية من جيمس"²، "إلا ان برجسون يقترب من البراجماتية كونه يعد العقل هو القدرة على صنع الأدوات"³ فليس المهم عند البراجماتية العقل، بل هو فعل العقل وتأثيره وما يؤدي إليه بوصفه أداة في خدمة اغراض الإنسان.

النادي الميتافيزيقي:

لقد سعى بيرس ومنذ صغره وبمساعدة والده للسير في مجال البحث العلمي، ولقد كان جل تفكيره أن تصبح له مكانة خاصة في الفكر الأمريكي في يوم من الأيام، وربما كان هذا الدافع قد تولد عنده نتيجة شهرة والده آنذاك. وقد كانت بدايته في طلب الشهرة هي محاولته أن يجد له مكاناً كأستاذ في جامعة هارفرد إلا انه لم يفلح في ذلك إلا لمدة قصيرة جداً. فما كان منه إلا أن يسعى إلى الشهرة والمجد العلمي من خلال طريق آخر وبمساعدة تشونسي رايت⁴. وبعد عشر سنين من تخرجه من جامعة هارفرد قام هو ومجموعة من الشباب المتحمسين والذين يطمحون إلى ان يحتلوا مكاناً في الفكر الحديث بتأسيس حلقة فكرية تولى قيادتها فيلسوفنا تشارلس بيرس، سميت هذه الحلقة (بالنادي الميتافيزيقي). وقد كانت هذه الحلقة هي البذرة الأولى التي أثمرت ما يسمى الآن بـ (البراجماتية) وفي إحدى مذكراته يقول بيرس: "كان ذلك في أوائل السبعينات (1870) عندما اعتادت جماعة منا نحن الشباب في كامبرج العتيدة، دعونا أنفسنا على سبيل السخرية وعلى سبيل التحدي (النادي الميتافيزيقي) لأن مذهب اللادريسة كان عندئذ في أوج

1 بيرس، رالف بارتون: آراء وشخصية وليم جيمس، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 466
2 المصدر نفسه، ص 467.

3 صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج، ص 204.

4 أحد مفكري ومثقفي أمريكا في نهاية القرن التاسع عشر، شارك في تأسيس النواة الأولى للبراجماتية، ومات قبل ان ترى البراجماتية النور. تأثر به (بيرس) وكذلك (جيمس).

رواجه. وكان ينظر بازدراء شديد إلى كل الميتافيزيقيات. اعتادت الجماعة أن تلتقي أحياناً في غرفة مكتبي وأحياناً أخرى عند وليم جيمس. ولعل بعض حلفائنا القدامى في (العصابة) لن يحفلوا اليوم بأن يذاع على الملأ أننا كنا في شهوات الشباب على الرغم من أن كل نصيبنا من شهوات الشباب لم يكن سوى الشوفان المسلوق والبن والسكر في كل ورطة على المائدة المشتركة. فأما المستر هولز فأعتقد أنه لن يسوءه أن نقول أننا فخورون بأن نتذكر عضويته. وكذلك العالم الموقر جوزيف وارنر. ولقد كان نيكولاس سانت جرين من أكثر الزملاء الأعضاء اهتماماً وشغفاً، وهو محامٍ ماهر ضليع في مادته، واحد حواربي بنشام. كانت قوته الخارقة في تجريد الحقيقة الحية من أثواب المصطلحات البالية هي ما لفتت إليه الأنظار في كل مكان، وكان يرى أهمية خاصة في تعريف باين (Bain)¹ للاعتقاد بأنه "هو الشيء الذي يصبح الإنسان على أساسه مستعداً للفعل (العمل) وغالباً ما كان يحض على أهمية استعمال هذا التحديد. وهذا التحديد يرينا أن البراجماتية ليست إلا نتيجة له. ولذلك أميل إلى اعتبار (باين) الجد الأول للبراجماتية، وتشونسي رايت وهو شخصية ذائعة الصيت في تلك الفترة. لم يكن ليتغيب عن اجتماعاتنا أبداً، وكنت على وشك أن اسميه (المايسترو) (أي قائد) الاوركسترا (الفرقة) ولكنه خليق بأن يوصف استاذنا في الملاكمة الذي اعتدنا وخصوصاً أنا أن نواجه لكماته ولطماته القاسية مراراً وتكراراً..(12-5).

من الواضح أن تشونسي رايت من أهم الأعضاء في هذا النادي، وله أثراً كبيراً على بيرس ووليم جيمس، حيث كان (أستاذاً) صاحب مكانة مرموقة في دائرة اصدقائه في كامبرج² وقد عده جيمس "استاذاً ضليعاً في ميدان التفكير العلمي ويتقبل آرائه على اعتبار أنه حجة مبينة في الدعوة إلى الأهداف والطرائق

1 الكسندر باين (1818-1903) (Alexander Bain) ينحدر من اصل اسكتلندي شغل كرسي الاستاذية في المنطق في جامعة ايردين، ويرجع الفضل له في احتلال المدرسة التحريية الانكليزية المكانة التي تستحقها في الاوساط الاكاديمية أهم مؤلفاته (الحواس والعقل) و(الانفعالات والارادة). راجع حول شخصيته وفكره كتاب الفلسفة الانكليزية في مائة عام لمؤلفه رردلف متس، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، مصر، ص 77.

2 بيرس، رالف بارتون: آراء وشخصية وليم جيمس، ص 77.

العلمية"¹. وقد كان رايت من اشد المتشبهين بالفلسفة التجريبية، وربما كان هذا هو أحد الأسباب المهمة في إعجاب بيرس ووليم جيمس بهذا الرجل. كانت تدور في هذا النادي المناقشات والمجادلات بين أعضائه، وقد حرص بيرس على أن يدون ما كانوا يتناقشون به خشية أن ينتهي الأمر إلى الحل دون أن يترك أي ذكرى مادية وراءه، "وقد حاولت - كما يقول بيرس - أن اكتب مقالاً عرضت فيه بعض الآراء التي كنت أحبها دائماً تحت اسم البراجماتية، وقد نشرت هذه المقالات في عام 1878 في مجلة العلوم الشهرية الشعبية عدد يناير" (12-5).

نظرية بيرس في الاعتقاد:

تأثر (بيرس) بكتابات المفكر الإنجليزي (الكسندر باين Bain) وذلك فيما يتعلق بمفهوم الأخير للاعتقاد، فكلا المفهومين يشيران إلى ان الاعتقاد هو ذلك الشيء الذي يصبح على أساسه الإنسان مستعداً للفعل، وهذا ما دعا (بيرس) إلى ان يسمي (باين) جد البراجماتيين، لذلك يشير (مورفي) إلى عدة نقاط نستطيع من خلالها ان نفهم العلاقة بين نظرية (باين) عن الاعتقاد ونظرية (بيرس)، منها ان النظرية من جوانب عديدة يسهل فهمها مع نظرية (بيرس) في الإدراك ذلك ان (مورفي) يعد ان نظرية (باين) في الاعتقاد تقدم اساساً نفسياً لرفض (بيرس) للشك الديكارتي كون (باين) يعتقد ان الناس مؤمنون على نحو طبيعي والشك يحدث فقط بواسطة حوادث تمزق اعتقاداتنا وليس بواسطة الادعاء الظاهري، كذلك يشير (مورفي) إلى قرب مفهوم (بيرس) عن (الواقع) لمفهوم (باين) عنه فالهدف من البحث حول مفهوم الواقع معتمداً عند الاثنين على الموافقة الجماعية، كذلك فالادراك الصادق عند (بيرس) هو إدراكنا دائماً إعادة توليده، والاعتقاد الصادق عند (باين) هو اعتقاد لا يمكن للتجربة ان تتجنبه. والادراك الكاذب عند (بيرس) هو إدراك يمكن رفضه، والاعتقاد الكاذب عند (باين) هو اعتقاد يمكن ابطاله² كذلك فإن "الاعتقاد بالنسبة لبيرس ونتيجة تأثره بنظرية (باين) هو عادات

1 المصدر نفسه، ص 178.

2 Morphy: Op.Cit, pp. 161-162.

متكيفة والاختفاق في تكييفها يفضي إلى الشك"¹ (ينظر الصفحات اللاحقة)، كذلك مثلما "يبحث (باين) في العلامات بين الظواهر النفسية وبين نظائرها في الدماغ والجهاز العصبي"² يبحث (بيرس) كذلك في علاقة فعل الاعتقاد بعمل الجهاز العصبي (ينظر الصفحات اللاحقة)، أما نقاط الاختلاف بين (بيرس) و(باين) فالأخير "رمى إلى إقامة علم النفس على مثال العلوم الطبيعية التجريبية"³ أما (بيرس) وبطريقة مشاهدة حاول إقامة الفلسفة على مثال العلوم الطبيعية التجريبية لكنه في الوقت نفسه رفض إقامة منطقة على أساس علم النفس أو معطيات علم النفس لأن علم النفس بحسب رأيه يترك المشكلة المنطقية من دون حل لأن (بيرس) كان يرى ضرورة التفرقة بشكل واضح بين التفكير العقلي وبين العلاقات القائمة بين الحقائق التي يبدأ بها التفكير، وبين الحقائق التي يستدل عليها العقل أو يستنتجها⁴، إضافة إلى أن حالات الوعي كالإدراك والشعور والتفكير في علم النفس، هي أفعال تتعلق بذات الفرد ولا يمكن لها بالتالي أن تخضع لأي تحديد موضوعي يقبل التعميم ويصح بالنسبة للغير، ولربما يكون هذا أحد الأسباب الرئيسة لرفض (بيرس) لعلم النفس لأنه يرفض مثل هذه النقطة، فهو يبحث عن التعميم وعما يصح للفرد وللغير فلا تكون هناك حقيقة واقعة إذا لم يكن هناك اتفاق جماعي.

1- مفهوم الاعتقاد:

يصور (بيرس) الاعتقاد بأنه "النغمة النصفية التي تختم جملة موسيقية في سمفونية حياتنا الفكرية" (397-5) هذه العبارة الأدبية تعطينا تصوراً بسيطاً لما يريده (بيرس) بمفهوم الاعتقاد، فالاعتقاد عنده هو التحول من فكر قلق إلى فكر مستقر وكأنه فعالية فحينما يقول انه نغمة فمعناه فكر وباستطاعة هذا الفكر ان يولد فكراً آخر، ذلك ان الاعتقاد ليس بمعنى الحكم الثابت، بل هو "الفكر حين يكون نقطة

1 المصدر نفسه، ص 163.

2 الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الثاني، القسم الأول، ص 275.

3 المصدر نفسه، ص 275.

4 إسلام، عزمي: دراسات في المنطق، ص 191.

توقف" (397-5) كالنغمة التي هي استمرار وتوقف في الوقت نفسه، فهو فكر يختم حالة فكرية معينة لإنتاج تصورات أو أفكار أخرى، وكأنه فعالية ثبات مؤقتة داخل الفعالية الحركية للفكر نفسه "فالاعتقاد هو عادة الذهن بفضلها تكون كل فكرة باعناً على فكرة أخرى" (354-7) وهذه الأخيرة صورها (بيرس) بسمفونية الحياة الفكرة، وكأنه يصور لنا اثر ذلك الفعل (أي الاعتقاد) على حياتنا المقبلة أو في تفكيرنا المستقبلي. ومن الجدير بالذكر ان (بيرس) يحدد لنا ثلاث خواص من الاعتقاد:

الأولى: انه شيء نحن على وعي به.

الثانية: انه يهدئ الاضطراب الناشئ عن الشك.

الثالثة: بأنه يتضمن قاعدة للفعل في طبيعتنا أو بكلمة موجزة عادة Habit

(397-5).

هذه الخواص الثلاث هي التي نستطيع من خلالها ان نكون فهماً متكاملًا عن معنى الاعتقاد، إلا ان (بيرس) قد اعطى أهمية كبيرة للخاصية الثالثة. فالخاصية الأولى لا تشمل فقط فعل الاعتقاد وإنما هناك أشياء كثيرة نحن على معرفة بها ويبدو ان (بيرس) تنبه على ذلك فتخلى عن هذا الشرط وذلك في مقالته ما البراجماتية فيقول بأن "الاعتقاد ليس صيغة لحظية للوعي انه عادة الذهن تستمر لوقت ما وغالباً دون وعي" (417-5).

يبدو ان (بيرس) هنا يناقض نفسه على الرغم من ان (هالمير) يحاول ان يعطي تبريراً لذلك فيقول "بإمكان المرء ان يعتقد ان (بيرس) كان يريد ان يقول بأن الشخص الذي لديه اعتقاد هو شخص يعي الحقيقة بواسطة الاستبطان وهو يمتلك اعتقاداً"¹ وهذا برءيناتا تبرير غير منطقي، لأن المرء باستطاعته ان يعتقد خارج الاستبطان، إن (بيرس) نفسه يرفض المعرفة الاستبطانية ولذلك فالباحث يتفق مع رأي (آير) "في ان هذا التعريف يبدو اقل فائدة حينما نحاول تعريف الاعتقاد في ضوء الشك. إذ كيف يمكن تصنيف الشك بهذا الصدد ما عدا في حالة كون الفرد غير عارف بما يعتقد" ² إلا ان الباحث لا يتفق مع (آير) في القول عن الخاصية الثانية من

Hjalmer: Op.Cit. p. 57. 1

Ayer: Op.Cit. p. 40. 2

خواص الاعتقاد "أما سميت خاصية من خواص الاعتقاد عندما يسكن هياج الشك، إذ من الممكن تحقيق هذه الحالة من خلال طرق أخرى مثل استخدام العقاقير"¹ ذلك ان هذا القول يبدو عليه عدم الدقة لأن الاعتقاد هو حالة اتخاذ حكم، به نهي كل شك ولا تعود حالة الشك إلا بعد مدة حينما يتبين ان هذا الاعتقاد خاطئ ومن ثم تبدأ حالة شك جديدة تنتهي إلى الابد بمجرد الوصول إلى اعتقاد صادق، واحتمالية تكرار الاعتقاد هو الذي حدا بـ (بيرس) إلى القول ان الاعتقاد يهدئ الشك ولم يقل بأنه ينهي الشك، لكن في حالة الوصول إلى الاعتقاد الصادق فلا بد من ان ينتهي الشك، فإذا تبني اعتقاد ما غالباً ما ينهي الشك. هذا بالإضافة إلى ان استخدام العقاقير مثلاً لا ينهي الشك ولا يهدئه، بل هذا العمل يوفر حالة استرخاء للأعصاب وقتية تنسينا فعل الشك وحالما يزول مفعول هذه العقاقير تعود الحال على ما كانت عليه، كذلك فإن استخدام العقاقير أو أي طرق أخرى غير البحث ومن ثم محاولة ترسيخ الرأي يمكن ان يعد هروباً وليس حلاً، بقي لنا الخاصية الثالثة وهي التي يركز عليها (بيرس) في نظريته في الاعتقاد، فلما كان الاعتقاد هو الاستعداد أو الميل لإنجاز فعل فلا بد ان تكون هناك قاعدة لأنشاء هذا الفعل، أي يجب ان تكون بين احساساتنا أو في وعينا وحدة تتضمن الإشارة إلى الطريقة التي يجب ان نسلك أو نتصرف بها في مناسبة أو حالة معينة وهذه الطريقة أو القاعدة هي ما اسماه (بيرس) بـ (العادة) "فجوهر الاعتقاد هو انشاء عادة" (398-5) و"وظيفة الفكر هي إنتاج عادات الفعل" (400-5) وما دام جوهر الاعتقاد ووظيفة الفكر هي انشاء أو إعادة، إذن فمعنى الفكر يتحدد من خلال العادة التي تنشأ عنه، وما دام معنى الاعتقاد لا يعني سوى العادات التي تنشأ عنه، إذن فـ "مهما كان الشيء الذي يتصل بالتفكير إذا كان غير متلائم مع اغراضه، فانه شيء مضاف إليه لا جزء منه، لذلك فماهية عادة من العادات تتوقف على الطريقة التي تقود بها إلى الفعل ليس فقط ظروف كتلك التي من المتوقع ان تنشأ، لكن في ظروف كتلك التي يمكن ان تقع مهما كانت بعيدة الاحتمال" (400-5). أما كيف تدفعنا العادات للفعل فيرى (بيرس) "ان كل غرض من اغراض الفعل يرمي إلى إنتاج نتيجة ملموسة أو محسوسة" (400-5) "فالاختلاف بين العبارة (أ) يعتقد بـ (ب) من جهة أولى، والعبارتين (أ) يشك

1 المصدر نفسه، ص 40.

بـ ب) و(أيجهل ب) من جهة أخرى هو في ان أ في الحالة الأولى لديه عادة معينة فيتقرب لها في الحالة الأخيرة، وأخيراً فإن الاختلاف بين (أ يشك بـ ب) و(أ يجهل ب) هو ان حالة ذهن أ في الحالة الأولى غير سارة في حين انها ليست كذلك في الحالة الأخيرة، أي الافتقار إلى عادة¹، لكن قد يعترض معترض انه قد يعتقد شخصان بالمسائل نفسها ومع ذلك يميلان إلى التصرف بشكل مختلف والباحث يتفق مع (اير) في "ان الاعتراض لا يمكن التغلب عليه إلا بتقديم فكرة النفعية وتركيبها بطريقة يمكن فيها القول عن فعل ما بأنه مفيد لشخص أ ضمن ظروف معينة إذا وفقط إذا ساعد هذا الشخص على تحقيق الغرض أو مجموعة الأغراض التي يسعى إليها، وبذلك يكون تفسير العبارة كما يأتي: ان (أ يعتقد بـ ب) هي مماثلة لعبارة ان أ ميال للتصرف بطريقة مفيدة له إذا ب وبطريقة مفيدة إذا لم ب"²، إذ ان الشخصين قد يمتلكان الاعتقاد نفسه لكنهما قد يختلفان في سلوكهما، وشخصين يمتلكان اعتقادات متعارضة لكنهم يسلكان السلوك نفسه، ذلك يعود إلى الاختلاف في رغباتهما، كذلك إلى الاختلاف في شخصيتهما وهذا مرتبط كله في البحث عن النتيجة الملموسة، كذلك لا بد من الإشارة إلى ان العادة عند (بيرس) هي من نوع العادة الشرطية، أي انك إذا فعلت كذا فإنك ستحصل على كذا، لذلك ينبغي التأكيد على ان الاعتقاد عند (بيرس) "هو ترابط عاداتي للأفكار" (359-7) أي تحكمه العادة ويرى (بيرس) نتيجة لذلك ان العادة تدخل في كل ما يشكل الاعتقاد فأنا اعتقد بأن الزرنيخ سام، ودائماً اعتقد بهذا، فهذا لا يعني انني كنت دائماً امتلك فكرة عن الزرنيخ، بل فقط انه في مناسبة معينة في التفكير بتناوله، فإن فكرة السم وكل الأفكار الأخرى التي تحدثها هذه الفكرة (أي فكرة ان الزرنيخ سام) تبزغ في ذهني، يلغى هذا كله فعل الاعصاب التي تزيح القدح من شفتي، وهذا هو ما سماه (بيرس) بالترابط العادياتي للأفكار. فعند التفكير بالسم تبرز مناسبة تناوله أولاً والاعتقاد بأنه شيء يجب تفاديه ثانياً، وفعل الاعصاب ثالثاً، وعلى وفق هذا الاعتقاد يبنى اعتقاد ان الزرنيخ سام "فالاعتقاد الذي لا يعمل على وفقه يمكن ان يكون اعتقاداً" (356-7) أي ان المعتقد هو الذي يحدد لنا سلوكنا.

Hjalmer: Op.Cit. p. 62. 1

Ayer: Op.Cit. p. 43. 2

وفي جميع هذه المحادلات فان معظم الفلاسفة المعاصرين يمكن ان يكونوا ديكراتيين (268-264-5) لأنها جميعها تتطلب منا الوعي الذاتي والاعتماد على فكرة أو مبدأ واحد يحكم الاستنتاج، يترتب على ذلك بناء هرم فكري مقام على أساس هش هو تلك المسلمة التي جاءت من خيال العقل وما يسميه (بيرس) خداع الذات كما فعل (ديكرات).

نظرية بيرس في المعنى:

تهدف نظرية (بيرس) في المعنى إلى إعطائنا بالدرجة الأولى التقييم الأفضل لكل الأفكار غير الواضحة، كذلك تساعدنا على جعل الأفكار المتميزة واضحة ولذلك يمكن عد براجماتية (بيرس) خطوة لإنجاز المشروع الديكراتي لجعل الأفكار واضحة ومتميزة، وقد عرف (بيرس) الفكرة الواضحة من أنها "الفكرة التي تفهم تماماً، بحيث يتم الإقرار بها بغض النظر عن كل ما تلقاه، كما سوف لن يكون هناك مجال للخطأ حولها، أما إذا أخفقت في الوصول إلى هذا الوضوح فيقال عندئذ أنها مبهمة" (389-5) أما الفكرة المتميزة فيعرفها (بيرس) بأنها "الفكرة التي لا تتضمن شيئاً غير واضح" (390-5) لذلك وضع (بيرس) نقطتين يحدد بهما طريقة الوصول إلى الوضوح والتميز قبل ان يضع مبدأه البراجماتي الذي من الممكن ان يعد النقطة الثالثة والأخيرة، والنقطتين الأوليتين قد جاءتا على التوالي الأولى وهي "التألف مع الفكرة" وقد أشار (بيرس) ان "الوضوح لا يعني سوى التألف مع الفكرة" (390-5) وهذه النقطة قال بها ديكرات وتخلي عنها فيما بعد وسنرى هذا لاحقاً وسنوضحه في نقد (بيرس) للوضوح الديكراتي.

أما الثانية: وهي إعطاء تعريف دقيق لكل فكرة وكلمة "الفكرة تفهم بشكل متميز عندما تستطيع ان تقدم لها تعريفاً دقيقاً وبصورة مجردة" (390-5) وقد جاءت هذه النقطة محققة للشرط الذي اراده لايينتز في الوصول إلى الوضوح والتميز.

نقد بيرس للوضوح والتميز الديكراتيين:

يرى (بيرس) ان سماح ديكرات بالتشكك ونبد أسلوب المدرسين في النظر إلى السلطة وعدها محور الحقيقة المطلقة، لا يختلف كثيراً عن منهجه في اتخاذ من

الذهن البشري القاعدة والبناء لانه لم يفعل شيئاً سوى انتقاله من طريقة السلطة إلى الطريقة القبلية (واللتان وضحتا في المبحث السابق من هذا الفصل) إلا ان قاعدة الشك الديكارتي لم تقم إلا على أساس قاعدته الأولى في كتاب (مقال في المنهج 1637) التي تنص على "ألا اقبل شيئاً ما على انه حقيقة، ما لم اعرف يقيناً انه كذلك، بمعنى ان أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر وألا ادخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك"¹ وتسمى هذه القاعدة بقاعدة البدهة واليقين ويحاول ديكارت من خلال قاعدته هذه ان يؤكد الدقة في الحكم والبدهة بالأفكار البسيطة والواضحة والتي من الممكن ان يقبلها العقل لاسيما وان ديكارت قد وصل إلى نتيجة مفادها ان "العقل هو احسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي"² لذلك لا يبقى سوى ان نوجه هذا العقل ببعض القواعد، وقاعدة البدهة تعطينا السبيل الأول وهو الانطلاق من الأفكار البسيطة لأنها هي التي تمتلك الوضوح أو الجلاء والتميز لذلك ترانا نعرف الحقيقة بنوع من الغريزة التي توجد فينا "كوننا بشر وهذه الغريزة العقلية هي النور الفطري" أو "الحس العقلي" (لذلك يقول ديكارت عنها) "الحقيقة فكرة بلغت من الوضوح الفائق مبلغاً جعل من المحال ان تغفلها... ولمن لا يستطيع ايراد تعريف منطقي يبنى على بيان كنهها واحسب ان ذلك هو حال أشياء كثيرة أخرى هي شديدة البساطة وتعرفها من دون تكلف كالشكل والحجم والحركة، والزمان والمكان وما إليها بحيث ان من أراد تعريفها شوشها واختلط الأمر عليه"، لذلك فالفكرة البسيطة هي الفكرة الواضحة لأنها لا تمتلك التعقيد ومن الممكن لأي عقل الوصول إليها لذلك يقول ديكارت "اعني بالفكرة الواضحة الفكرة الخالصة المتجلية" أما المتميزة فيقول ديكارت "اعني بالتميزة الفكرة التي بلغ وضوحها واختلافها عن كل ما عداها لأنها لا تحوي في ذاتها إلا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي" وعكس التميز الالباس ويكون في الفكرة التباس بقدر ما يكون الإدراك الواضح لمضمونها مختلطاً بأفكار أخرى لم تدرك إلا

1 ديكارت، رينيه: مقال في المنهج، ترجمة: محمد محمود الخضري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1968، ص 95-96 وص 130-131.

2 المصدر نفسه، ص 109.

بغموض، ومن الجدير بالذكر ان المعرفة لا يمكن ان تكون متميزة من دون ان تكون واضحة حسب رأي ديكارت لكن "مثلاً إذا احس شخص ألماً موجعاً فالمعرفة لديه عن هذا الألم تكون واضحة ولكنها ليست دائماً متميزة فهو لا يدرك بوضوح الشعور أو الفكرة الغامضة في نفسه"¹ هذا الاعتراض أجاب عنه لايتنر وهذا ما سنعرفه لاحقاً. وقد وصل ديكارت إلى مبدئه المشهور "أنا كائن أنا موجود"²، بمعنى أنا أفكر أنا موجود، والذي اعتبره فكرة واضحة ومتميزة لا يمكن الوصول إلى تضليله للاعتقاد بها حتى وان كان هناك مضللاً يحاول تضليله لذلك يقول إذا وجد ذلك المضلل "فانه عاجز عن ان يجعلني لا شيء ما دمت أفكر انني شيء"³، وهذه النتيجة أوصلت ديكارت إلى انه لا يمكن للإنسان ان يشك في شكه وانما من الوضوح والبدهة بحيث لا يرقى إليها الشك، وهي فعلاً نتيجة حقيقية من الممكن ان نتوصل إليها أنا وأنت والآخرون واعتقادنا بما هو الذي يؤكد وجودها لكن هذا الشك العبري (بتعبير بيرس) هو شك غير حقيقي لأنه نفى وجود أشياء نعرفها وقد تألفنا مع وجودها بحيث لا يرقى شك على انما غير موجودة، وقد أشار ديكارت إلى ذلك الاعتراض الذي قال به (بيرس) لكنه تخلّى عنه فيما بعد حيث قال "انني ليس بمنكر الآن ان هذه المعاني ترددت في نفسي"⁴ لكن هناك امراً أراد ان يؤكد ديكارت والذي اهتم به (بيرس) فيما بعد وهذا الأمر هو التآلف حيث يقول ديكارت عن أمر تلاقي هذه المعاني في نفسه "ربما انني ألقت التصديق به فقد حسبتي أدركه بوضوح تام في حين انني لم أدركه إطلاقاً"⁵ ورداً على ديكارت، يرى (بيرس) انه نظراً لأن جميع الأفكار هي أفكار حقيقية لذلك فإن ديكارت كان مدفوعاً إلى ملاحظة انما لا بد ان تكون واضحة ولم يكن ديكارت موفقاً في هذا التمييز الذي وضعه للأفكار الواضحة لذلك يرى (بيرس) "ان الفكرة الواضحة والفكرة التي تبدو واضحة هو فرق لم يتوصل إليه ديكارت

1 أمين، عثمان: ديكارت، القاهرة، ط5، 1965، ص 100-101.

2 ديكارت، رينييه: التأملات، ترجمة: يوسف الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982، ص 71.

3 المصدر نفسه، ص 71.

4 المصدر نفسه، ص 104.

5 أمين، عثمان: ديكارت، ص 101-102.

لذلك فإن ديكارت عندما وجد أناساً يتسمون بالوضوح والإيجابية ولديهم آراء معاكسة لآرائه حول مبادئ أساسية لذلك فقد كان مدفوعاً أكثر إلى القول بأنها لا بد أن تكون متميزة أيضاً" (391-5).

ومن هنا يبدو أن (بيرس) لم يكن موافقاً على ذلك التمييز الذي وضعه ديكارت بين الأفكار الواضحة والأفكار المتميزة، بل يرى (بيرس) أن ديكارت لم يضع ذلك التمييز إلا محاولة منه للرد على خصومه، ويمكن عد هذا التمييز اعتبارياً لدى ديكارت اضطره إلى ذلك انطلاقاً من قاعدة الاستبطان الذاتي التي وضعها والتي بدت له وكأنها الشيء الوحيد الذي يمتلكه الوضوح والتمييز والشيء الوحيد الذي يبرر اعتقاده بوجوده هو وشكه بوجود الموجودات الأخرى والتي انطلق منها للاعتقاد بوجود الله ومن ثم تبرير عجزه عن تفسير بعض الأشياء الغامضة بالاعتماد على وجود الله والقول أن الله خلقها هكذا. لهذه الأسباب وجد (بيرس) أن لا ينتز هو الذي طور هذا الاتجاه (أي معرفة الأفكار الواضحة والمتميزة)¹ في فلسفة ديكارت.

المبدأ البراجماتي: درجة ثالثة من درجات الوضوح وضعها (بيرس) محاولة منه لحل النزاعات الناشئة بين الفلاسفة حول موضوعات أو حول قضايا معينة لم يبت بحلها لحد الآن والتي كل جانب فيها يرمي إلى البرهنة على خطأ الجانب الآخر ولأن النزاعات (برأي بيرس) "قد تكون حول اغراض متقاطعة فهي إما أن تربط المعاني المختلفة للكلمات أو أن جانباً واحداً أو آخر أو كلاهما يستعمل الكلمة نفسها دون أي معنى محدد متفق عليه" (5-6) لذلك فإن (بيرس) لاحظ أنه لا بد من وجود منهج لتأكيد المعنى الحقيقي لأي مفهوم أو مبدأ أو مصطلح أو أي علامة أخرى، فحسبما يرى (بيرس) أن موضوع العلامة هو شيء ومعناها شيء آخر، إذ أن موضوعها هو ذلك الشيء مهما كان غير محدد والذي ستنطبق عليه العلامة، ومعناها هو تلك الفكرة التي تلحق العلامة بموضوعها، كيفما كان عن

Leibbniz. W. Qottfried.: Philosophical paperd and letters, Edited by 1
Leroy Eiloemker The University of Chicago, Press. U.S.A, 1956, Vol. I,
p. 741 & encyclopedia of Britanica in U.S.A. 1970, Vol. 13. p. 916. also
see: Acritical Exyposition of the philosophy of Leibniz, Edited by
Bertrand Russell, London, 1967, pp. 167-168.

طريق الافتراض أو التعليق أو كزعم فقط، هذا التمييز بين العلامة وموضوعها ومعناها استدعى (بيرس) إلى أن يوضح لنا أن "المعنى الأصلي للعلامة لا يمكن أن يكون فكرة للعلامة لأن هذه العلامة ينبغي أن يكون لها بذاتها المعنى الذي سيصبح بذلك المعنى للعلامة الأصلية (وبذلك يستنتج بيرس) أن المعنى الشامل لأي علامة إما أن يتشكل من فكرة ذات هيمنة على الشعور أو بصورة مهيمنة على الفعل أو التي يقوم عليها ذلك الفعل" (5-7) غير أن (بيرس) لم يرد من منهجه أن يعطي كل الأشياء معانيها ولكنه لاحظ أنه "لن يكون للمفهوم احاطة وشمولاً منطقياً ما لم يمتلك معنى" (5-7) وإذا اردنا أن نحقق هذا الشرط لا بد أن نكون على معرفة بحثيات العلامة من حيث هي علامة، وموضوعها ومن ثم مؤولها "فإذا قلنا نابليون كان شخصية كسولة فلا بد لنا من أن نحدد معرفتنا عن الشخص أولاً (الذي هو العلامة) ومن ثم يجب أن نمتلك خبرة متوازية عن معنى الصفة المحمولة وهي الكسل (أي موضوع العلامة) أما معرفة العلامة أو مؤولتها فإن المعنى هنا يرتبط بالملاحظة الملازمة أو المعرفة السابقة بما تشير إليه العلامة، فلنفهم معنى الجنون مثلاً، فإن على المرء أن يعرف بأن الناس يكونون في بعض الاحيان في حالة غريبة، وهنا لا بد أن يكون للمرء قد شاهد حالة جنون من قبل أو سمع عنها بحيث يكون قد بنى تصوراً كافياً عنها حتى يستطيع أن يضع تأويلاً للحالة التي أمامه، كذلك على المرء أن يعرف جميع التوابع التي تمثلها العلامة، ارتباطاتها أو علاقاتها مثلاً، هذا سيشكل قوة اضافية إلى المفسرة أو المؤولة (178-179-180-8).

هنا لا بد لنا من الإشارة إلى أن (بيرس) يحدد ثلاث نقاط لتحديد معنى الكلمة فيقول "أن الكلمة لكون لها معنى طالما كنا قادرين على الاستفادة منها في الاتصال بمعرفتنا مع الآخرين وفي الحصول على المعرفة التي يسعى لإيصالها إلينا، وهذه النقطة تعتبر أوطأ درجة من درجات المعنى لكن من الممكن أن يكون معنى الكلمة هو المجموع الكلي لجميع التخمينات الشرطية التي يقصد الشخص الذي يستعملها أن يجعل نفسه مسؤولاً عنها أو يقصد إنكار ذلك وهذا القصد الواعي أو شبه الواعي في استخدام الكلمة هو النقطة الثانية من المعنى أما النقطة الثالثة فإلى جانب الآثار غير المرئية التي يجلبها تقبل الكلمة، والتي هي ليست آثار المعرفة بل هي ثورات المجتمع، ولا يمكن للمرء أن يتوقع القوة التي تشتمل عليها الكلمة أو

العبارة بحيث تغير حقيقة العالم، وان مجموع الآثار يمثل الدرجة الثالثة من المعنى" (176-8).

وعلى الرغم من ان (بيرس) يعرض لهذه الأنواع الثلاثة إلا انه يهتم بشكل كبير بالنوع الثالث (الآثار والنتائج) والذي أشرنا له سابقاً وهو الأساس الذي اعتمد عليه البراهماتيون فيما بعد في طرح أفكارهم وقد سماه (بيرس) (المبدأ Maxim)، أما نصه فهو "لنأخذ بنظر الاعتبار الآثار التي تتصور ان يكون لها نتائج عملية يمتلكها التصور الذي نفهمه، عندئذ يكون مفهومنا لهذه الآثار هو كل مفهومنا عن الموضوع" (402-5). وقد جاء (بيرس) بهذا المبدأ حلاً للصراعات بين الفلاسفة (كما ذكرنا سابقاً) وكذلك تقديراً لقيمة العملي في مقابل ما هو نظري، كذلك للتركيز على ان غاية كل بحث هو الوصول إلى النتائج وليس إلى أي شيء، فقيمة كل اعتقاد هو قدرته على تغيير سلوكنا ومن ثم بناء عمل ما على أساس ذلك الاعتقاد، وما دام جوهر الاعتقاد هو إنشاء عادة ونتيجة لاختلاف أساليب الفعل التي تؤدي إلى ظهور ذلك الاعتقاد، تنشأ تلك الصراعات والاختلافات غير الحقيقية والتي تشبه إلى حد كبير تلك الاختلافات التي تنشأ من الاعتقاد بالمسائل الحقيقية، حيث يرى (بيرس) ان أصحاب الصراعات غير الحقيقية يتولد لديهم الاختلاف لمجرد الاختلاف في أسلوب الشعور المنتج لقاعدة الفعل أو -العادة- على الرغم من ان ذلك الاختلاف لا يولد اعتقادات مختلفة، لكن يسود بينهم الاختلاف على انها اعتقادات مختلفة، إضافة إلى هذه النقطة هناك نقطة أخرى يذكرها (بيرس) لنا لا تقل أهمية عن سابقتها، فأحياناً نحسب الإحساس الناشئ عن غموض تفكيرنا صفة للشيء الذي نفكر فيه، فبدلاً من ان ندرك ان الغموض شيء ذاتي محض يخيل لنا اننا نرى صفة من صفات الشيء لا بد ان تكون غامضة ولو قدم لنا مفهومنا فيما بعد بشكل واضح لما تعرفنا عليه وذلك لانعدام الشعور بالعجز عن فهمه، لذلك يعد (بيرس) "ان خداع آخر من هذا النوع هو الاعتقاد خطأ بأن فرقاً بسيطاً في التركيب النحوي لعبارتين هو فرق بين الفكرتين اللتين تعبران عنهما" (398-5) وهذه الصراعات التي تحصل بين الفلاسفة حول مثل هذه الأشكال يعدها (بيرس) شكلاً من أشكال الوهم فمعنى الشيء ليس سوى العادات التي يتضمنها والتي بدورها تؤدي إلى سلوك، فالفرق هو فرق في التطبيق ليس الا

وليس في الطرق المؤدية إلى ذلك التطبيق وهذا ما أكدته (بيرس) في مقياسه الثالث للوضوح، ويضرب لنا (بيرس) مثلاً عن النبيذ المستخدم في القربان المقدس، فهذا النبيذ وفقاً لأحد التأويل رمز لدم المسيح ولكنه في تأويل آخر هو دم المسيح. هنا، لا بد أن نأتي إلى الآثار التي تترتب من التأويلين والنتيجة التي سوف نصل إليها هي أنه لا يمكن أن يكون لدينا مفهوم للخمر سوى ما يمكن أن يدخل في اعتقاد، أما أن الخمر هذا أو ذاك أو أي شيء آخر هو خمر أو أن الخمر يملك بعض الخواص الأخرى، والنتيجة هي "أن نسلك إزاء الأشياء التي نعتقد أنها خمر وفق الصفات التي نعتقد أن الخمر يمتلكها... ولا بد أن يكون شيء له بعض التأثيرات المباشرة وغير المباشرة في حواسنا، وأن الكلام عن شيء له خصائص الخمر الملموسة مع أنه في الحقيقة دم هو كلام هراء خال من المعنى" (401-5). ويصل بنا (بيرس) عبر هذا المثال إلى مهمة تتطابق وما أراد تحقيقه ضمن إطار مبدأه البراجماتي وهي "أن فكرتنا عن شيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة" (401-5) وفي مقالته (How to make our ideas clear) التي يطرح فيها مبدأه البراجماتي يستطرد (بيرس) في وضع الأمثلة، يتكلم عن مفهوم الصلب واللين، فالصلب لا يمكن خدشه بكثير من المواد، ومفهوم هذه الصفة لا يكتمل إلا إذا وضع الشيء الصلب موضع الاختبار لذلك يقول "افرض أن ماسة يمكن أن تبلور ضمن وسادة من القطن الطري وأنها تبقى فيها حتى تحترق في النهاية، فهل يكون من الخطأ القول أن تلك الماسة لينة؟" (403-5) لهذا السبب يخول (بيرس) لنفسه القول عبر هذا المثال أن كل الأجسام الصلبة تبقى لينة تماماً حتى تتعرض للمس أو الخدش، فهذا السلوك الظاهري وقت التجريب هو الذي يؤكد أن المادة صلبة أو لينة وليس سواه، لكن (بيرس) يرى أن الناس من الممكن أن يتفقوا على مثل هذه الكلمات لكن هؤلاء الناس أنفسهم كثيراً ما لا يتفقوا على معنى كلمات مثل حرية الإرادة والقدرة كاتفاقهم على كلمة صلابة، والجواب عند (بيرس) "أن المعنى يتحدد حين يتحدد نوع السلوك المترتب على أمثال هذه الكلمات، وما دمنا لم نحدد بعد مثل هذا السلوك بالنسبة للكلمة من الكلمات فستظل بلا معنى"¹ لذلك فلا يمكن أن نحصل على معنى

1 محمود، زكي نجيب: حياة الفكر في العالم الجديد، ص 125.

الكلمة إلا بعد إدراج الحقائق التي تنطبق عليها فمعنى العبارة التي تقول بأنني لم يكن باستطاعتي مقاومة الإغراء هو أما اني لم أقاومه أو اني لم أحاول القيام بذلك ولكن نظراً لأنني في الحقيقة لم أحاول مقاومته فإن كلتا هاتين العبارتين صحيحتان، إلا أنهما متناقضتان من الناحية الصورية، ولذلك يعد (بيرس) ان مثل هذه المشكلة ليست مشكلة حقيقية وما يعوز مثل هذه القضية (الآنفة الذكر) هي مسألة ترتيب الحقائق ليس إلا "فعند ترتيب الحقائق يظهر ان الإغراء عندما يسمح له بممارسة تأثيره إذا كان له بعض القوة، سوف يفعل فعله مهما قاومت، إذن لا اعتراض على التناقض إذا وجد فيما يمكن ان ينشأ عن فرضية خاطئة" (403-5) فالأجوبة على المشكلات تكون على شكل جمل مفيدة والجمل تتكون من كلمات، فإذا ما بينا متى تكون الكلمات والجمل ذات معنى ومتى لا تكون فقد استطعنا أن نحدد طبيعة المشكلات صادقة أم كاذبة، فمعنى الجملة أو الكلمة هو نتائجها الملموسة وان تكون عامة ويشهد بصدقها الجميع وهذا ينطبق على مثل الكلمات السابقة (حرية الإرادة والقدر والديمقراطية... وغيرها).

السيموطيقا: نظرية العلامات:

تعد نظرية (بيرس) في السيمياء أحد أهم مجالات البحث الفلسفي عند (بيرس)، بل تشكل أحد الأجزاء الرئيسة في فلسفته، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظريته البراجماتية في المعنى. وهذا ما سيتوضح في مبحثنا الحالي عندما نعرض فيه للمفهوم الذي أراده (بيرس) للسيمياء.

وضع (بيرس) صياغته الأولى لنظريته في العلامات في عام (1867-1868)، وبعد ذلك بعشرة أعوام طور مذهبه البراجماتي، أي في عامي (1877-1878)، وقد تطورت لذلك نظريته في العلامات. نافس (بيرس) في مجال البحث السيميائي عالم لغة سويسري يدعى (دي سوسير)¹، حيث أشار إلى موضوع العلامة في الدرس الثاني من

1 فردينان دي سوسير (1857-1913)، أحد أشهر مؤسسي علم الإشارة ورائد البنيوية، ولد في جنيف، درس في جامعات جنيف ولايبزك وبرلين، حصل على درجة الدكتوراه من لايبزك عام 1880.

دروس علم اللغة العام¹ عامي (1908-1909)، وهذا يؤكد أسبقية (بيرس) على (سوسير)². وقد اختلف (بيرس) عن الأخير في تعريفات العلامة، فهي عند (بيرس) ثلاثية، بينما هي عند (سوسير) ثنائية، دال ومدلول. أما تعريف (سوسير) للعلامة فهو تعريف نفساني³، على العكس من (بيرس) الذي هاجم النزعة النفسانية، وحاول ان يستبعد أي مفهوم ممكن ان يصيغ كلمة من الكلمات. من جانب آخر، ان نظرية (بيرس) في العلامات هي قواعد تأملية تدخل في مجال المنطق أو الفلسفة، بينما هي عند (سوسير) قواعد في علم اللغة ولا تدخل في إطار الفلسفة، لأن (سوسير) أصلاً عالم لغة، فمفهوم (بيرس) للعلامة يرتبط بتصوره أو بمنهجه البراجماتي، فهو (أي بيرس) يسأل "عما هي العلامة، فبدأ العلامة هي ما تنتجه وما تنتجها هو دلالتها"⁴، هذا بالإضافة إلى ان سيمياء (بيرس) لا تختلف غايتها عن برجماتيته التي هي "منهج للتحقق من معاني الكلمات الصعبة والتصورات المجردة" (464-5)⁵ وهذا ما سيبدو واضحاً حينما نعرض لمفهوم السيمياء عند (بيرس) لاحقاً.

1- السيمياء: الأصل والمعنى:

إن البحث في اللغة أو في دلالة الكلمة لم يكن مبحثاً جديداً، فقد بحث فيه الرواقية، وسبقهم في ذلك أفلاطون وأرسطو، فالأول (أفلاطون) يعد من أوائل

1 علم اللغة العام هو مجموعة من المحاضرات جمعها اثنان من طلبته هما شارل بالي وألبرت سيكاهي، ظهرت الطبعة الأولى منه عام 1916، والطبعة الثانية عام 1922، وهذا السبب هو الذي جعل شهرة (سوسير) في هذا المجال أسبق من (بيرس) الذي طبع مجموعة الأوراق الكاملة له كما أشرنا في المقدمة عامي (1931-1935)، ترجم كتاب (سوسير) هذا عام (1985) على يد الدكتور (يونييل يوسف عزيز)، وطبع في دار آفاق عربية، بغداد.

2 لودال، جيرار: بيرس أو سوسير، بحث مأخوذ من كتاب (Theorie of du signe)، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد الثالث، 1988، ص 115.

3 الإشارة أو العلامة عند (سوسير) ترتبط بين الفكرة والصورة الصوتية وليس بين الشيء والتسمية، ولا يقصد بالصورة الصوتية الناحية الفيزيائية للصوت، بل الصورة السيكولوجية للصوت، أي الانطباع والأثر الذي تتركه في الحواس. راجع كتاب (سوسير) السابق، ص 84، الفصل الأول، طبيعة الإشارة اللغوية.

4 لودال، جيرار: بيرس أو سوسير، ص 116.

5 see: Gallie: Peirce and Pragmatism, p. 109

المفكرين الجادين في البحث الإشاري أو العلاماتي، خاصة في الحوار الذي يحمل عنوان (Qratyle) وهو جدال بين هرموجين وكراتيل، فالأول يرى أن اللغة هي نتيجة اتفاق بين الناس حول تسمية الأشياء، وهي في نظره (موضوعية) بمعنى أن أي إنسان يمكن أن يعطي الأشياء الاسم الذي يشاء، في حين يرى كراتيل العكس تماماً، فالاسم بالنسبة إليه يتطابق بشكل طبيعي مع الشيء المسمى، والأسماء تمتلك حقيقة داخلية ضرورية. وقد اخذ أفلاطون موقفاً وسطاً بين الاثنين في قوله ان الاسم هو "أداة لفصل الواقع" أي لتقسيمه إلى فئات، وإننا لا نستعمل الكلمات اعتباطاً أو على سجيتهاء، بل ضمن حدود تفرضها علينا قواعد اللغة من جهة، وطبيعة الشيء المسمى من جهة أخرى. وقد وضح فكرتين أساسيتين، أولاً: من الأفضل استعمال الإشارات اللغوية التي تحمل علاقة ما مع الواقع الذي تدل عليه، ثانياً: يخضع استعمال الإشارة اللغوية لنظام يفرضه المشرع أو الذي يضع الأسماء على المتكلم بواسطة قواعد صوتية وصرفية ونحوية، ومن ذلك نرى ان أفلاطون يرى ان اللغة مرآة تعكس الصورة الذهنية التي يأخذها الإنسان عن الواقع.

أما أرسطو فيؤكد ان الأصوات اللغوية هي رموز لحالات نفسية، أو الكلمات المكتوبة رموز للكلمات الصوتية، وكما ان الكتابة ليست واحدة عند البشر، كذلك الكلمات المنطوقة ليست واحدة، على الرغم من ان الحالات النفسية التي تعبر عنها هذه الإشارات المباشرة هي نفسها عند الجميع، كما ان الأشياء التي تصورها هذه الحالات النفسية هي نفسها في جميع الحالات.

يتكلم هنا أرسطو أولاً عن الرموز ويعد الكلمة حالة خاصة منها. ثانياً تحد الإشارة بعلاقة ذات ابعاد ثلاثة: الصوت، الشيء، والحالة النفسية التي تتوسط بينهما ثالثاً وتقع الحالة النفسية في زمن المتكلم ولا يمكن ان تكون حالة فردية أو شخصية، فهي متشابهة عند جميع البشر. تتسم بالتالي بطبيعة اجتماعية أكثر مما هي فردية، ومن الجدير بالذكر ان أرسطو يميز بين ثلاث علاقات:

- أ. علاقة لغوية بين الصوت والمعنى، أو بين شكل الكلمة ومحتواها.
- ب. علاقة انطولوجية بين الاسم والمسمى - بين الكلمة والشيء الذي تدل عليه.

ج. علاقة منطقية بين الفاعل والمسند (المحمول)، أي بين الشيء الذي تمثله الكلمة وبين ما يقال عنه في الجملة أو القضية¹.

من هذا العرض الموجز لأفكار أفلاطون وأرسطو في المبحث الدلالي أو الإشاري تتضح لنا الأهمية التي أعطاها هذان الفيلسوفان لهذا النوع من البحث على الرغم من المحاولات التي سبقتهم سواء في الفلسفة اليونانية أو في أفكار الشرق القديم. وقد كان هذا التوضيح يتعلق بتوضيح أصول البحث الإشاري في التاريخ الفلسفي، أما الأصل اللغوي لكلمة سيميائية، فإنه ارتبط كما يشير (ايكو)² بلفظي Semion و Tekmerion، وغالباً ما تترجمان إلى العلامة أو المؤشر أو العرض وما إلى ذلك مما يظهر في طب ابقرط، وذلك عند الإشارة إلى الحقائق الطبيعية³. وقد وضع (بيرس) لفظة السيموطيقا المشتقة من لفظة Semiotike "التي وضعها جالينوس ليعني بها علم الأعراض في الطب"⁴، أي ما يبدو لنا من علامات تظهر في جسم المريض تساعدنا في تحديد نوعية المرض. وقد استخدم مصطلح السيموطيقا Semiotics الفيلسوف التحريسي (لوك) ليعني به "العلم الذي يهتم بدراسة الطرق والوسائط التي يحصل من خلالها على معرفة نظام الفلسفة والأخلاق وتوصيل معرفتهما"⁵، ويكمن هدف هذا العلم عنده بالاهتمام بطبيعة الدلائل (العلامات) التي يستعملها العقل بغية فهم الأشياء أو نقل معرفة إلى الآخرين⁶. إلا أنه من الجدير بالذكر أن (لوك) كان سباقاً في اجترح مصطلحات ستكون معبرة عن اغراض (بيرس)، حيث يقسم العلوم إلى ثلاثة فروع كما فعل (بيرس) من بعده، وهي كما يأتي:

- 1 بركة، بسام: الإشارة - الجنود الفلسفية والنظرية اللسانية، مقال منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت، العدد 30-31، 1984، ص 41-45.
- 2 امبرتو ايكو: فيلسوف وعالم لغة ايطالي، استاذ السيميائية في جامعة بولونيا، من كتبه (القارئ في الحكاية) ورواية (اسم الورد).
- 3 ايكو، امبرتو: نظرية العلامات ودور القارئ، ترجمة: د. عبد الستار جواد، مجلة الاديب المعاصر، بغداد، العدد 46، صيف 1994، ص 37.
- 4 داسكال، مارسيلو: الاتجاهات السيمولوجية المعاصرة، نص مأخوذ من كتاب (سيمولوجيا لايتنيز)، ترجمة: حميد لحدادي وآخرون، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1987، سلسلة البحث السيميائي، ص 15.
- 5 (انظر: المصدر نفسه، ص 3-4.
- 6 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أولاً: الفيزياء (علوم الطبيعة) Physike، أي الفلسفة الطبيعية.
ثانياً: البراكتيكا (العلوم العملية) Praktike، أي الاخلاقيات العامة.
ثالثاً: السيموطيقا (علوم العلامات) Semeiotike ومعه فيما بعد (اللوجيقا) Logike، أي المنطق، حيث يقوم هذا العلم بدراسة طبيعة العلامات التي يستخدمها العقل لفهم الأشياء أو التي تقوم بنقل المعرفة والمعلومات إلى الآخرين¹. وسنرى لاحقاً بيرس كيف يربط بين السيمياء والمنطق.
كذلك ذكر (بيرس) ان "الفيلسوف النفعي بنثام قد سمى السيمياء سينوسكوبي Ceanoscopic، فيمكن وصفها - كما يقول (بيرس) - "بأنها العلم السينوسكوبي"² (2-241) حيث عده بنثام أحد العلوم الفلسفية، أي العلوم المختبرية، فيمكن القول ان السيمياء حسب تعبير (بيرس) هي "العلم السينوسكوبي للعلامات"³. ومن الجدير بالذكر ان (بيرس) يقسم العلوم إلى فرعين:

أ. علوم عملية.

ب. علوم نظرية.

وليس حسبما وصفها غرينلي بأنها ثلاثة (علوم الاكتشاف، وعلوم المراجعة، والعلم العملي)⁴، فعلم الاكتشاف وعلوم المراجعة هي من فروع العلم النظري، غرض الأولى (Scince of Discovery) الاكتشافية، هو "تجميع المعرفة عن العالم" والثاني (Scince of Review) علوم المراجعة غرضها "هو ترتيب النتائج التي توصلت إليها العلوم الاكتشافية"⁵. تنقسم العلوم الاكتشافية إلى ثلاثة اقسام هي الرياضيات والفلسفة وعلوم الايديوسكوبي، وهو اسم يقول (بيرس) عنه "لكل العلوم التي هي مشغلة بتكريس حقائق جديدة"⁶.

1 Greenle: Peirce's Concept of Singe, Mouton, Paria, 1973, p. 19

2 السينوسكوبي: هو ذلك الجزء من العلم الذي يدرس الخواص التي يشترك فيها كل الافراد المنتمين إلى صنف واحد.

3 Greenle: Op.Cit. p. 19

4 المصدر نفسه، ص 15.

5 Hjalmar, Wennerberg: The Pragmatism of C.S. Peirce AN Anlytical.Study, p. 30

6 Greenle: Op.Cit. p. 15. or PEIRCE: (1-184)

والايدئوسكوبئ تنقسم إلى قسمين "العلوم الفئزئائئة والعلوم النفسئة، والاختلاف بين هذين الفرعئن "هو ان العلوم الفئزئائئة تسعى إلى اكتشف قوانئن الطئبعة الئئ تضم العلة الفاعلة، بئنا العلوم النفسئة تحاول ان تكتشف القوانين الطئبعة المتضمنة للعة الغائئة"¹. وهذا التقسام يشبه تقسم (لوك) السابق، إلا ان (بئرس) يقسم الفلسفة إلى ثلاثة اقسام، الفئنومئولوجئا والعلم المعئاري والمئتافئزئقا، العلم المعئاري لئى (بئرس) ینقسم إلى ثلاثة اقسام، هئئ: الأخلاق والجمال والمنطق²، لهذا سنجد ان السئمئاء سئدخل ضمن العلوم المعئارئة، لأن (بئرس) یعد المنطق اسماً آخر للسئموطئقا، حئث یقول "لئس المنطق بمفهومه العام.. إلا اسماً آخر للسئموطئقا"(227-2)، هذا بالنسبة لموقع السئموطئقا من العلوم. بقی ان نذكر بأن العلم العمئئ عند (بئرس) وجد للاستخدامات الحئائئة أو لغرض الاستعمال فئ الحئاة، إذن العلوم عند (بئرس) قسمئن: نظري وعمئئ.

بعد أن وضحنا تقسم العلوم وموقع السئمئاء منها، بقی علئنا ان نوضح معنی السئمئاء أو السئموطئقا البئرسئة، هذا المبحث الئئ یعد (بئرس) نفسه رائئاً له، حئث یقول: "انئ فئ حدود ما اعلم رائئ فئ العمل الهاف إلى إعداد حقئ وفتحہ، حقئ اسمئہ بـ (سئموطئقا)، أئ نظرية الطئبعة الجوهرئة لكل سئمئوز³ ممکن ونظرئة تنوعاته"(488-5). أما تعریف السئمئاء فهو كما هو معروف "العلم الئئ یدرس العلامات"⁴، لذلك عرفہ (سوسئر) بوصفه أحد مؤسسئہ قائلاً: "بمکننا ان نتصور علماً یدرس حئاة الدلائل (العلامات) داخل الحئاة الاجتماعئة، علماً قد یشکل فرعاً من فروع علم النفس الاجتماعي، وبالتالي فرعاً من علم النفس العام، وسوف اسمئ هذا العلم بالسئمولوجئا (المشتقة من لفظة Semion الإغریقئة وتعنی "الدئل أو العلامه) ومن شأن هذا العلم ان یطلعنا على كنه هذه الدلائل (العلامات) وعلى القوانين الئئ تحکمها، ولأن هذا العلم لم یوجد بعد، فئنه لا بمکننا التكهن بمستقبله، إلا ان له الحق فئ الوجود، وموقعه محدد سلفاً. ان

1 Hjalmar: OP.CIT. p. 31

2 المصدر نفسه، ص 32.

3 سئمئوز: الصئورة الئئ یشغل فئها شئ ما بوصفه علامه.

4 عروئ، محمد اقبال: السئمئائئات وتحللها لظاهرة الترادف فئ اللغة والتفسئر، مجلة عالم الفكر، الکوءئ، العدد الثالث، 1996، ص 189.

اللسانيات ليست سوى فرع من هذا العلم العام والقوانين التي ستكشفها السيمولوجيا ستكون قابلة لأن تطبق على اللسانيات¹، وتعرفه (جوليا كرستيفا)² بأنه "دراسة الأنظمة الشفوية وغير الشفوية ومن ضمنها اللغات بما هي أنظمة أو علامات تتمفصل داخل تركيب الاختلافات. ان هذا هو ما يشكل علم آخر يتكون هو السيموطيقا"³.

من هنا يتضح ان السيميائية أو السيموطيقا هي علم يهتم بدراسة العلامة وما توحيه تلك العلامة من معنى يبقى في الذهن. إذن، نستطيع القول أن السيميائية بشكلها العام تعني نظرية عامة في المعنى طالما ان كل معنى هو علامة أو كل علامة لها معنى، خاصة وان (بيرس) نفسه يقول "ان كل تفكير ينبغي ان يكون بالضرورة بواسطة العلامات" (253-5) فمعنى الفكر بالنتيجة هو علامة، ويتفق الباحث مع رأي غرينلي في ان (الحاجة لنظرية العلامات بالنسبة لـ (بيرس) تدخل ضمن عنوان المعنى فعملية تحليل المبادئ التي تقف خلف التمييزات بين ما هو مألوف وما هو اصطلاحى Conventional مثل التمييزات بين المفهوم والمصدق Connotation وبين العلامات الصناعية والعلامات الطبيعية أو بين العلامات والرموز، كما يمكن ان ندرج التمييز بين المعنى المعرفي والعاطفي، كلها تدخل ضمن النظرية العامة للعلامات، ذلك ان نظرية العلامات ستقدم لنا المبادئ الأساسية لتوضيح هذه التمييزات المهمة، وعلى الرغم من تعدد أنواع المعنى، إلا ان (بيرس) قارب نظرية العلامات بشئ خواصها المتعلقة بالأنواع المختلفة للأشياء التي نقول عنها ان لها معنى وباتباع (بيرس) قد نضمن بين هذه المبادئ مبادئ لتصنيف أنواع المعنى. لذا فإن المدخل لنظرية العلامات سيكون كل شيء يملك معنى علامة، كما ان الانجاز الرئيس للنظرية العامة للعلامات ينبغي ان يكون تحليلاً لمفهوم المعنى"⁴. لذلك نرى ان (بيرس) يعتقد ان معنى الإنسان المفكر يبدو بوصفه علامة

1 المصدر نفسه، ص 190.

2 جوليا كرستيفا: ولدت عام 1941، ناقدة فرنسية، بلغارية الاصل، تدرس اللسانيات في جامعة باريس، من كتبها: ثورة في اللغة الشعرية 1974، الرغبة في اللغة- مدخل سيميائي للأدب والفن 1980.

3 عروي، محمد اقبال: السيميائيات وتحليلها لظاهرة الترادف في اللغة والتفسير، ص 191.

4 Greenle: Peirce's Concept of Singe, p. 14

"فكيفما نفكر، يحضر في وعينا شعور معين... يعمل بوصفه علامة... فكل شيء يكون حاضراً أمامنا هو تجسيد ظاهري لأنفسنا وهذا لا يمنع ان تكون ظاهرة شيء موجود خارج ذواتنا... وعندما نفكر نظهر نحن أنفسنا في تلك اللحظة كعلامة" (283-5)، وفي هذا نجد ان نظرية (بيرس) في المعنى بوسعها ان تضم جميع فلسفته بما فيها السيمياء التي هي أحد خطوط نظرية (بيرس) في المعرفة "فالسيمياء هي اسم آخر للبراجماتية لدى بيرس"¹ (التي سنعرض مفهوم (بيرس) لها في فصلنا اللاحق) والتي سنرى انها (أي البراجماتية) ليست سوى نظرية في المعنى وما علينا الآن سوى ان نبين كيف شرح أو وضع لنا (بيرس) منهجه السيميائي أو نظريته في العلامات.

2- نظرية بيرس في العلامات:

-المقولات الفانيروسكوبية² أو الظاهرية:

تنطلق نظرية (بيرس) في العلامات من تصوره الظاهري للمقولات أي الفينومينولوجي أو الفانيروسكوبي أي بمعنى إعطاء وصف دقيق لموضوع تجربة ذهن الإنسان الفردي أو موضوع الظاهرة، فالظاهرية هي "حل للخيوط المتشابكة للكل الذي يظهر أو يتدرج في أشكال متميزة، أو بعبارة أخرى فان المهمة الأولى التي على الفلسفة ان تركز لها هي جعل التجربة مهمتها الأولى" (278-1)، لذلك فان الظاهرية عند (بيرس) تختلف عن ظاهرية (هوسرل) فهي عند الأخير منهج حدسي عكس (بيرس) التي هي عنده منهج تجريبي بالإضافة إلى ذلك فالفانيروسكوبيا عند (بيرس) ليست تقرير ما يظهر وإنما دراسة ما يبدو، فهي تحليل وليست تأييد لواقع أو مجرد وصف لمعطى³، كذلك "فإن بيرس يتجنب النزعة النفسية والاستغراق فيها وهو ينتقد هوسرل⁴ على ذلك"⁵. لهذا السبب كان يجب

1 See: Encyclopedia Universalis, France, S.A. Croups 17, p. 78

2 مشتقة من كلمة Phaneron التي تعني الفكرة أو الظاهرة وهي عند (بيرس) كل ما يكون مثلاً للذهن في أي وقت وبأي طريقة سواء أكانت له علاقة بشيء واقعي أم لا (284-1).

3 شنايدر، هيربرت: تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص 378.

4 تخلى هوسرل عن النزعة النفسية منذ بداية تطور الفينومينولوجيا عنده.

5 See: Encyclopedia Universalis, France, S.A. Croups 17, p. 78

علينا ان نميز بين مصطلح الظاهراتية لدى (هوسرل) والظاهرية لدى (بيرس) على الرغم من استخدامهما للكلمة نفسها وما علينا الآن سوى ان نعرف المقولات الظاهرية وعلاقتها مع المقولات السيميائية لدى (بيرس) ذلك ان مهمة الظاهرية هي "ان نستخلص فهرسة بالمقولات ونثبت فاعليتها ونحررها من الإسهاب وان نضع سمات لكل مقولة وان نبرز العلاقات لكل مقولة مع المقولات الأخرى" (5-43).

وفيما يأتي عرض لهذه المقولات ومن ثم لسيمياء (بيرس)، وهي كما يأتي (5-43):
أ. مقولة الأولية (Firstness) وهي تصور الكينونة أو الوجود مستقلاً عن أي شيء آخر، وهي "نمط الكينونة أو الوجود الذي تكون فيه الأشياء مستقلة بذاتها وتعرف من دون الرجوع إلى أي شيء آخر" (8-228) و (6-32).

ب. مقولة الثانوية (Secondness): وهي تصور الوجود المرتبط بشيء آخر والتفاعل مع شيء آخر.

ج. مقولة الثالثة (Thirdness): وهي تصور التوسط الذي تدخل الأولى والثانية من خلاله في علاقة.

وبتوضيح أكثر فـ "الأولية هي فكرة ان ما هو قائم كما هو بغض النظر عن أي شيء آخر وهذا يعني القول انه كيفية الشعور، والثانوية فكرة ان ما هو قائم مثلما كائن فإن الأول معين بغض النظر عن أي شيء آخر على نحو خاص بغض النظر عن أي قانون، على الرغم من انه يمكن ان يمثل أو يخضع لقانون وهذا يعني ان مقولة الثانوية هي رد فعل بوصفها عنصراً من الظاهرة أما مقولة الثالثة فهي فكرة ما هو قائم بوصفه كائناً ثالثاً أو وسيطاً بين الثانوية والأولية، وهذا يعني انها تمثل بوصفها عنصراً من عناصر الظاهرة" (5-66). فالأولى إذن هي ليست ثانية لأي شيء آخر، فهي بوصفها يجب "ان تكون ابتدائية وأصلية وتلقائية وإلا أصبحت ثانية لعلة محدودة" (1-357)، مثل اللون والرائحة وغيرها من الكيفيات والاحساسات الأخرى، ولا يعني (بيرس) ان تجربة امتلاك واحدة من هذه الاحساسات والتي هي موضوعات للتجارب المطابقة مع موضوعها هي التي يمكن عدها مقولة الأولى، فالموضوعات المباشرة للإدراك الحسي عند (بيرس) ليست كيانات خاصة وليست أجزاء لأي نوع من الأنواع وهي ليست متموضعة في المكان ولا حتى في أمكنة مخصوصة، ولا في الزمن، إذن ليست خاضعة للتداول، بل

خاضعة للتجربة، فالاحساسات أو المقولة الأولى ليست خاضعة للوعي الذهني، بل تدخل ضمن إطار الوعي السايكلوجي، وهي كما يشير (آير) ان (بيرس) "لم ينظر إليها (الأحاسيس) على انها غير قابلة لأن تكون في متناول فهمنا كالأشياء في ذاتها لدى كانط... فنحن بوسعنا ان نكون فرضيات حول طبيعتها على أساس التجارب التي نشعر بوجودها وان بإمكاننا ان نحصل من مادة مصنعة على اشارة عن المعدن أو المادة التي صنعت منها، ومع ذلك فليس من السهل ان نرى كيف يمكن لهذه الفرضيات ان تكون مختبرة حتى بصورة مباشرة"¹.

أما المقولة الثانوية فيتحدث عنها (بيرس) بوصفها عنصراً "للمجاهدة (45-5)" (Struggle)، ويقصد (بيرس) بالمجاهدة انما "الفعل أو التأثير المتبادل بين شيئين بغض النظر عن أي نوع لشيء ثالث أو متوسط بغض النظر عن أي قانون للفعل" (1-322) فالحالة الواعية هي الشعور برد الفعل، وللشعور "نوعان (فعل) حيث تكون تحويراتنا للأشياء اكثر وضوحاً من تأثيرها فينا والنوع الثاني هو (الإدراك الحسي) وهو الذي تكون فيه تأثيرات الأشياء الأخرى علينا بصورة اكبر من تأثيراتنا فيها"²، ففي ضوء ما تؤثر الأشياء فينا فهي موجودة. إذن، فموضوعة المقولة الثانوية هي الواقع وكيفية إدراك وجوده عبر تأثير الكيانات الموجودة في إدراكنا الحسي، فالوجود ثنائي كما يعتقد (بيرس) فما هو مطلوب لأي شيء لكي يوجد هو ان يكون في علاقة فعالة مع شيء آخر، فالقول ان الحالة موجودة يعني انما تولد تأثيرات مباشرة على الحواس كأن تكون تأثيرات فيزيائية، كالصلابة، والقوة، وهذه الأشياء تحدث بدورها تأثيراتها في الذهن المدرك "فالشيء بدون تعارض هو شيء غير موجود، ان وجودها (الأشياء) هو مجموع تأثيراتها" (1-457)، وهذا التعارض هو الذي يبرز لنا عنصر (المجاهدة) بشكل واضح ومن خلال عنصر المجاهدة والتعارض يتضح وجود الأشياء لنا عبر التأثيرات أو الآثار التي تركها عنصر المجاهدة في الذهن. في هذه النقطة بالذات تتبين لنا لمسة (بيرس) البراجماتية والتي تسم فلسفته بالانطولوجيا، ومن ثم في السيمياء كما سنرى.

1 Ayer, A.J.: Origin of Pragmatism, London, 1968, p. 114.

2 المصدر نفسه، ص 121.

بقي لنا ان نوضح معنى أو مفهوم مقولة الثالثة لدى (بيرس) وهذه الأخيرة هي التي تسود في التفكير "فكرة ما أو ما يدعوه بيرس Representamen (الماثول)¹ أو المصورة أي إعادة حضور الشيء في الذهن والتي تتضمن علاقة ثلاثية بين العلامة Sign وموضوع العلامة Object وما يدعوه بيرس المؤولة Interpretant أي الحالة الذهنية لشخص يحاول فهم العلامة عن طريق ربطها بموضوعها"²، فمقولة الثالثة هي التي تصف عملية التفكير والتي من خلالها نستطيع الدخول إلى سيمياء (بيرس)، فعملية التفكير تحتاج إلى علامة ما لموضوع ما حين يؤولها شخص ما على انها تحيل ذلك الموضوع إلى معنى آخر هو بدوره علامة، الأمر الذي يؤدي إلى مؤولة أخرى وهلم جرا، أي بمعنى الإيمان بلانهاية العلامة، ففعل مؤول باستطاعته ان ينتج علامة أخرى وبذلك نصل إلى ان عملية التفكير هي عملية استنتاجية لا نستطيع ان نصل من خلالها إلى ان نوقف فكرة معينة إلى حد معين باختصار استمرارية الفكر وتولد فكرة من فكرة أخرى.

-المقولات السيميائية:

ما دمنا قد عرفنا المقولات الفانروسكوبية لدى (بيرس) ومن قبلها عرفنا معنى الـ (Semiosis) أي (التأثير)، فلا بد لنا ان نعرف المقولات السيميائية التي تنطلق من تصنيف (بيرس) للمقولات الظاهرية، ومن عملية التأثير أو التدليل التي تفترض "أولا علامة لموضوع ما تعادله في هذه الفكرة (ونسماه الموضوع (Object)) وعلامة بخصوص مظهرها أو كيفية تقييم نسبة بينه وبين موضوعه (ونسماه المؤولة 2-274)" (Interpretant)، أي علاقات ثلاثية قائمة على أساس التصور الفانروسكوبي للمقولات، فالسيمياء "ليست علماً للعلامات، بل هي علم السيموزس"³، أي بمعنى انها فعالية إنتاج العلامة أو كيفية إنتاج علامة لأن العلامة موجودة ولكن الصعوبة تكمن في تعليم كيفية إنتاج العلامة، أي السيموزس، ومن

1 يسميها هكذا الفاخوري، عادل: السيمياء، الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، ص 753.

2 Hjalmar, Wenerberg: The Pragmatism of C.S. Peirce, p. 37.

3 السيموزس Semiosis عملية أو تأثير يتضمن تعاون ثلاثة موضوعات مثل 1- علامة أو إشارة Sign و2- موضوعها و3- مؤولها، ينظر: ارمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 15

هنا فعلاقة الماثول هي "شيء ينوب لشخص ما عن شيء ما من وجهة ما وبصفة ما" (228-2)، فهي "أي شيء يجعل شيئاً آخر يحيل على موضوع يحيل هو نفسه الى شيء اسميه مؤولة للعلامة الأولى" (303-2) "فالعلامة ترمز إلى شيء ما وهذا الشيء هو موضوعها وترمز إلى شيء ما بالنسبة إلى شخص ما اسميها ركيزة الماثول (228-2) "Ground" فالعلامة إذن هي - حسبما يرى (بيرس) - "أول يرتبط بعلامة ثلاثية أصيلة Genuine مع ثان يسمى موضوعه، بحيث انه قادر على ان يعين ثالث يسمى مؤولته كي يقوم (هذا الأخير) بالعلاقة الثلاثية التي ترتبط بموضوعها.. وهكذا إلى ما لا نهاية"¹، فالمؤولة إذن هي "كل ما هو واضح وصريح في العلامة نفسها بمعزل عن سياقها وظرف التلفظ، وفي المؤولة نستطيع ان نميز ثلاثة أنواع من المؤولات "المؤول المباشر، والمؤول الحركي، والمؤول النهائي، فاما المؤول المباشر فهو الممثل في العلاقة واما الحركي فهو الفعل الواقع الذي تحدته العلامة في العلامة واما المؤول النهائي فهو النتيجة التي تنتهي إليها عندما نحيل ممثلاً على موضوعه"²، وبعد هذا التوضيح للعلاقات القائمة داخل العلامة ما علينا سوى ان نوضح مقولات (بيرس) السيميائية والتي يقسمها بحسب أجزاء العلامة وهي كما يأتي:

1. يبدأ (بيرس) بعلامة الماثول، أي ماهية العلامة، فهي من جهة:
أ. تعد علامة كيفية Qualisign أو نوعية وهي خاصية تعمل كعلامة بمجرد ان تدمج و"لا يمكنها ان تتصرف كعلامة حتى تتجسد، ولكن التجسيد لا يرتبط إطلاقاً بطبيعتها من حيث كونها علامة" (244-2) مثل الشعور بالحمى.

ب. علامة الفردية أو الوجود الفعلي Sinsign ويأخذ مصطلحه هذا من Single التي تعني المفرد، فهي "الشيء الموجود أو الواقعة التي تشكل العلامة ولا يمكنها ان تكون علامة إلا عبر نوعيتها" (245-2).

ج. العلامة العرفية أو القانونية Legisign أي "القانون الذي يعمل بوصفه علامة" (246-2). لا بوصفه موضوعاً مفرداً، بل بوصفه العمل المجرد

1 Greenle: Peirce's Concept of Singe, p. 134

2 بوعلی، عبد الرحمن: مقارنة سيمو - سوسيولوجية، مجلة العرب والفكر العالمي، دار الإنماء القومي، العدد الاول، شتاء 1988، ص 78.

لمجموعة من القوانين والمبادئ، فالتحو يعمل كعلامة قانونية متواترة ضمن اللغة وكل علامة متواضع عليها فهي علامة قانونية وليس العلامة القانونية موضوعاً واحداً، بل نمط عام تواضع الناس بوصفه دالاً.

2. ويقسم (بيرس) العلامة بالنسبة لموضوعها إلى ثلاثة أقسام أيضاً، أيقونة Icons، مؤشر Index، ورمز Symbol:

أ. الأيقونة، وهي العلامة "التي تشير إلى الموضوعة التي تعبر عنها غير الطبيعة الذاتية للعلامة فقط، وتمتلك العلامة هذه الطبيعة سواء وجدت الموضوعة أم لم توجد" (247-2)، وفعل الأيقونة ليس له دور ما لم يكن موجوداً، وهذا لا يشكل أي شيء بالنسبة لكونه علامة سواء كان الشيء نوعية أم كائناً موجوداً أم عرفاً فهو يكون أيقونة لشبيهه عندما يراد استخدامه كعلامة. ويميز (بيرس) بين نوعين من الأيقونات "الأيقونة الأصلية والأيقونة الفاسدة Degenerat، فالأيقونة الفاسدة هي حاصل ضرب أيقونة بأيقونة مثلاً صورة تمثال أفلاطون هي أيقونة الأيقونة أو هي الأيقونة الفاسدة"¹.

ب. المؤشر Index ويسمى أحياناً الشاهد، كذلك يسمى القرينة، وهو علامة "تشير إلى الموضوعة التي تعبر عنها عبر تأثيرها الحقيقي بتلك الموضوعة" (248-2)، فهي إذن لا يمكن أن تكون العلامة النوعية لأن النوعية ماهية مستقلة عن أي شيء آخر، وبما أن المؤشر يتأثر بالموضوعة فلا بد أن يشارك الموضوع في نوعية ما، والمؤشر يقوم بالدلالة بصفته متأثراً بالموضوعة. فالمؤشر يتضمن إذن نوعاً من الأيقونة مع أنه من نوع خاص، فليست أوجه الشبه للأيقونة بصفته مولداً للعلامة هي التي تجعل من المؤشر علامة وإنما التعديل الفعلي الصادر عن الموضوعة هو الذي يجعل من المؤشر علامة، فالدخان مثلاً مؤشر على موضوعة النار" (248-2).

1 الفاخوري، عادل: حول اشكالية السيمولوجيا (السيمياء)، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 24، العدد، مارس 1996، ص 182.

ج. الرمز Symbol فهو علامة تشير إلى الموضوع التي تعبر عنها (قانون) أي (علامة) تدل على الموضوع الذي تدل عليه بواسطة قانون ما، وهو يكون عادة ترابطاً لأفكار عامة، تعمل على تفسير الرمز وشرحه على انه دال على ذلك الموضوع (249-2). فالرمز له نمط عام لأن الموضوع الذي يشير إليه يتميز بطبيعة عامة كما هو الحال مع الرموز اللغوية والاشارات القانونية.

3. واخيراً هناك ثلاثية تتركب بحسب مؤولة العلامة أي تنقسم فيها العلامة حسبما تكون عليه مؤولتها، وهذا التقسيم هو "التصور، التصديق، والحجة" (337-8) وهي كما يلي:

أ. التصور Rheme والذي هو "كل علامة مفردة أو مركبة لا تصلح لأن تكون حكماً، بل فقط حداً في الحكم"¹ وعلى حد تعبير (بيرس) هو "العلامة التي تكون بالنسبة لمؤولتها علاقة لإمكانية كيفية أي مفهومة كتمثيل لهذا النوع أو ذاك من المواضيع الممكنة" (250-2) وهو بالتالي لا يحتمل لا صدق ولا كذب، من هذا القبيل المحمولات البسيطة مثل اسمر والمحمولات المركبة مثل شعر طويل والاستعارات مثل الاسد بدلاً من سمير... الخ. ومن الجدير بالذكر التصور أحياناً "علامة الإمكان أي العلامة التي تمثل موضوعاً ممكناً"².

ب. التصديق Dicisign, Dicient وحياناً تسمى علامة الوجود الفعلي وهي "علامة تقدم اعلماً يتعلق بموضوعها"³، وهي علامة تحتمل الصدق والكذب مثال ذلك صراخ في الشارع.

ج. الحجة Argument كذلك تسمى البرهان وهي العلامة التي تكون لشارحها علامة دالة على قانون" (202-2) وهي اكمل سائر العلامات... والحجة صحيحة أي دائمة الصدق" (49) وهي لذلك فإن

1 الفاخوري، عادل: المسمياء، الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، ص 759.

2 إسلام، عزمي: دراسات في المنطق، مطبوعات جامعة الكويت، 1985، ص 201.

3 بوعلی، عبد الرحمن: عناصر اولية لمقاربة سيمو-سوسيولوجية، مجلة العرب والفكر العالمي، ص 79.

علامة موضوعها ليست شيئاً مفرداً بالاساس، بل هي قانون مثل إذا كان (س هو ص) و(ص هو د) فإن (س هي د).

من خلال ما عرضناه عن علم العلامات لدى (بيرس) نستطيع القول ان السيمياء تعني عند (بيرس) عملية تقنية معرفية تتم عن طريق التفاعل بين حيثيات أو اصناف العلامة التي عرفناها سابقاً، مع بعضها البعض من خلالها يبيى الفعل الذهني بصورة صحيحة ومن ثم نصل عبر هذا إلى المعرفة الواضحة والتميزة، لذلك نرى (بيرس) قد وضع سيميائه وكأنها قانون محكم معقد يتصل الواحد بالآخر محاولة منه للوصول إلى ان يعصم الإنسان ولو قليلاً من الوقوع في الزلل. إذن، فالمنهج السيميائي يمكن ان يعد منهجاً لتوضيح الأفكار، لذلك فهو يشكل أحد الثيمات الرئيسة في تشكيل أو تكوين فكر (بيرس) البراجماتي.

ختاماً:

لقد كان الهدف الرئيس من البحث هو ابراز أهمية (بيرس) في الفكر الفلسفي المعاصر ودوره في تكوين البراجماتية الأمريكية، وقد توصل الباحث من خلال دراسته هذه إلى جملة نقاط أساسية هي:

- ان أي دراسة للفلسفة البراجماتية تتغاضى عن دور (بيرس) في تكوين الفكر البراجماتي وبلورته تعد دراسة ناقصة، لأن جميع البراجماتيات الأخرى ليست سوى تطبيق وتوسيع لمبدأ (بيرس) في البحث عن (الثمار والنتائج العملية) لكل قضية، ذلك المبدأ الذي خصص له كثير من جهده وتفكيره حتى صاغه في نظرية متكاملة سميت فيما بعد نظرية المعنى البراجماتية.
- البراجماتية عند (بيرس) كما هي عند (جيمس) و(دوي) اتجاه لحل الصراعات القائمة بين الفلسفات وبين (المزاج اللين العريكة) و(الصعب المراس)، فالبراجماتية بهذا المعنى تعد محاولة لجعل الأفكار الأمريكية المختلفة الاتجاهات لتصب في اتجاه واحد هو الاتجاه البراجماتي، وهنا تكون البراجماتية إذن إعادة صياغة منهجية للعقل الإنساني في أمريكا حيث لم تكن هناك صياغة محددة اصلاً، فعلى الرغم من ان البراجماتية انتقت من مذاهب واتجاهات فلسفية قديمة ووسيلة وحديثة إلا انها تبقى فلسفة امريكية أصيلة لأنها جاءت لحاجة

المجتمع الأمريكي الذي كان ومنذ بداية تكوينه المختلط الاجناس يهدف لإيجاد صيغة تعبر عن بنيته الداخلية، وقد كانت البراجماتية البرسية في تأكيدها العمل والفعل والنتيجة هي الاتجاه الذي استكشف البنية الحقيقية لذلك المهجين، حتى أصبحت البراجماتية أمريكا وأمريكا هي البراجماتية.

- البراجماتية البرسية هي منهج للحياة، فبعد التطور السريع للعلم تحول اهتمام الناس من البحث في المسائل الميتافيزيقية واللاهوتية إلى البحث في الإنسان والبحث عن منهج يقوي علاقة الإنسان مع الطبيعة والحياة، وقد كانت براجماتية (بيرس) هي أحد هذه المناهج التي تمثلت الفلسفة والعلم تمثلاً كاملاً، ومن ثم تطبيقه العلم على كل مشكلات المعرفة والحياة، وقد تحولت الفلسفة على يد البراجماتية إلى وسيلة فعالة لتفسير الأحداث التي تشكل حياة الناس، ومساعدة هؤلاء الناس على فهم دلالة هذه الأحداث واستدلال نتائجها التي تشكل معانيها التي ليس شرطاً أن تحققها الآن، بل من الممكن أن يكون تحصيلنا على معناها مستقبلاً وتلك النظرة للمستقبل التي وضعها (بيرس) في تفسيره لنظرية المعنى البراجماتي هي التي ميزت البراجماتية عن باقي الفلسفات الأخرى وتلك هي غاية المنهج العلمي العملي عنده.

- أن أي دراسة لسيمياء (بيرس) بمعزل عن علاقتها بنظرية المعنى تعد أيضاً دراسة ناقصة، فالمنطق السيميائي عند (بيرس) ليس سوى بناء آخر أو عملية تقنين أخرى لمفهومه أو مبدئه البراجماتي فكل قضية لا بد أن تكون لها نتيجة وتلك النتيجة هي المعنى لتلك القضية، وكل شيء في العالم يجب أن يكون له علامة وهذه العلامة هي المعنى الذي يشكل علامة أخرى ومعنى آخر يدل على وجود عملية التأويل وتحدد المعنى على عملية تأويلية، فالسيميائية إذن هي نظرية في المعنى.

- على الرغم من ثقة (بيرس) بقوة الإدراكين العقلي والحسي في عملية المعرفة إلا أنه يؤمن بقوة واثر الغريزة وصدقها في نقل المعارف أكثر من إيمانه بقوة الاستنتاج وذلك ما سماه هو بالحس المشترك.

- براجماتية بيرس نظرية في الفعل أكثر منها نظرية في المعرفة، فالمعرفة عنده من أجل الفعل والعلم من أجل العمل، فعملية التخلص من الشك ومحاوله

الوصول إلا اعتقاد ليست سوى عملية الغاية منها ان يكون الإنسان مستعداً للفعل الذي يشكل معنى الاعتقاد البراجماتي عنده.

- ان النتيجة العملية لبراجماتية (بيرس) هو الفرق الواضح بين ما هو مفيد وما هو حقيقي، فـ (بيرس) يستبعد ان تكون المنفعة والفائدة غاية الإنسان، فالمهم الوصول إلى الحقيقة، فعلى الرغم من تأكيد (بيرس) الشديد على الآثار العملية لكنه لا يهمل المدلول أو الفحوى العقلي لأي قضية أو مفهوم، فلا يجوز ان تؤدي هذه الآثار أو الاعتبارات العملية إلى افساد قدرتنا الاستدلالية وجعلنا نتجاهل الآثار أو النتائج المنطقية لصالح الاستنتاجات التي نرغبها والتي لا تبررها المقدمات المنطقية. ومن ثم فالقاعدة البراجماتية تطور افكاراً أو عادات معينة حول النظر للأشياء نستنتج منها افعالنا وهذه العملية كلها لا تكون مجرد ردود افعال فردية، بل يجب ان تكون عامة، وهذا ما جعل براجماتية (بيرس) تختلف عن تابعه (وليم جيمس) الذي كان فردياً ذاتياً أكثر نفعية من (بيرس) بالغاية أكثر من الوسيلة من دون الاهتمام بالفحوى العقلي لتلك الوسيلة على أساس ان الغاية تبرر الوسيلة.

أنطونيو غرامشي

(1937-1891)

أنطونيو غرامشي "Gramsci, Antonio"

منظر "النظام الجديد"
(1937-1891)

د. أحمد عطار

شعبة الفلسفة

جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان | الجزائر

توطئة:

يتألف تاريخ الماركسية من جيلين أساسيين شكلا البناء العام للفكر الماركسي، الأول مثله ماركس طبعاً، والجيل الثاني شكله نخبة من المفكرين الشباب كان أبرزهم المنظر الايطالي "أنطونيو غرامشي"، مفكر السياسة والبنية الفوقية والايديولوجيا، وبالفعل "لقد قالوا عن غرامشي انه المفكر الماركسي الأكثر أصالة وإبداعاً بعد لينين.. نحن نعرف أن المفكر ماركس كان مفكر التاريخ (المادية التاريخية والاقتصاد، رأس المال، نقد الاقتصاد السياسي) ونعرف أيضاً أن لينين هو مفكر الثورة وتقنياً (الحزب الطليعي وعلاقته مع الأحزاب الأخرى والجماهير).. فما هي المساهمة الخاصة لغرامشي في التفكير والنقد الماركسي؟"¹

حياته:

ولد الفيلسوف الماركسي أنطونيو غرامشي يوم 22 جانفي، عام 1891، في بلدة "آليس" (Ales) وهي بلدة زراعية صغيرة بجزيرة "ساردينيا" (Sardaigne)² الإيطالية من عائلة برجوازية صغيرة وكان فيها الأخ الرابع لسبعة أخوات، تميزت

1 ميشال سيمون، افهم الايديولوجيا، دار الوقائع الاجتماعية، باريس، 1987، ص 100
نقلاً عن عمار بلحسن، الأدب والايديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب المكتبة الشعبية، الجزائر، 1984، ص 16.

2 Pochothèque, Encyclopédie de la philosophie, Garzanti, 2002, p. 659.

سردينيا عن كل المناطق الجنوبية في ايطاليا بتخلفها الشديد والفقر وارتفاع كبير لمعدلات الجريمة أما اقتصاديا فكانت ما تزال منطقة رعوية زراعية.

عاش غرامشي طفولة قاسية وفق ما ذكره في مراسلاته زاد في صعوبتها إصابته بإعاقة جسدية بسبب حادث سقوطه من مربيته لدرجة اعتقاد أمه باستحالة نجاته واعدة العدة لوفاته وخرج من هذه المحنة بإعاقة مستديمة في ظهره كان لها الأثر البالغ على نفسيته، وزاد إلى ذلك تدهور الحالة المادية للعائلة مما اضطر بصاحب الحادي عشر ربيعا للعمل في المكتب العقاري الذي يشتغل فيه أبوه بدوام يفوق التسع ساعات يوميا وباجرا بحس مما فوت عليه فرصة الدراسة الجيدة أمام قسوة الظروف الاجتماعية التي أبعدته عن طفولة سعيدة ورغبة وعن الدراسة الجيدة وهو الذي كان مميزا فيها رغم ما كان يعانيه من ثنائية لغوية (اللغة الايطالية والسردينية) عانى منها كل السردنيين.

بعد سنتين من الانقطاع عن الدراسة يعود إليها غرامشي بشغف كبير وفي سنة 1910 سيبتعد أكثر عن منزلهم وبالتحديد إلى ثانوية "جيوفاني ماريا ديتوري" بكالياري عاصمة ولاية "سردينيا" أين سيعمل بعد ساعات الدراسة ليكفي نفسه ومع ذلك فلم تتحسن أحواله المادية لدرجة انه أصيب بنقص التغذية. بين سنوات 1910-1912 بدا يتصاعد الاهتمام السياسي عند غرامشي وزاد تعاطفه مع الأفكار الاشتراكية والتي كانت له معها روابط منذ الطفولة واشتدت كراهيته للطبقة السياسية المستبدة وحملها كل آلام الأمة الايطالية وحتى تخلف مسقط رأسه سردينيا وتزامن هذا الحس السياسي مع تنامي شغفه باللغات وبالتحديد فقه اللغة (الفيلولوجيا) وهو الذي اختار دراسة اللغة الإغريقية لعله يصبح أديبا.

بعد سبتمبر 1911 تخرج غرامشي من ثانوية "كالياري" وانتقل إلى كلية الآداب بجامعة "تورينو" Turin وفي هذه الفترة كانت ايطاليا تعيش أزمة حقيقية فإضافة إلى الحرب الليبية (1911-1912) لاحت في الأفق أزمة ثقافية وسياسية وحتى داخل الحزب الاشتراكي كان هناك صراع خفي بين الثوريين والمعتدلين. استفاد غرامشي من منحة مدرسية كانت تقدمها جامعة "تورينو" للطلبة المعوزين لكن بشرط حصولهم على معدلات عالية وهو الشيء الذي وفق فيه لحدا

بعيد لدرجة أن أساتذته تنبؤ له بمستقبل زاهر في مجال اللسانيات لكن مقابل هذا النجاح المعرفي قابله تدهور صحي ولقد لاحظ أستاذه في الفلسفة "أنيبالي ياستوري" أنه يتبع "بيند يكتو كروتشي" وهيكل أكثر من "كارل ماركس" ويهتم كثيرا بالتقريب بين النظرية والممارسة، وبالفعل فبداية من سنة 1912-1913 بدا يحاول تطبيق أفكاره عمليا عندما انظم إلى اتحاد الشباب الاشتراكيين، ورغم كل هذه التجارب فغرامشي لم يكن بعد اشتراكيين بما تحتويه الكلمة من معنى ولعل المنعرج الذي سيجعله كذلك هو الانتخابات النيابية التي جرت¹ في أكتوبر 1913 بينما كان غرامشي في سردينيا ينتظر افتتاح السنة الدراسية فلقد تأثر كثيرا لمنظر الفلاحين وهم يشاركون لأول مرة في الحياة السياسية، مما أشعل فيه الحماسة ودفعه إلى العمل السياسي، أولا بتثقيف العمال وتلقينهم الأفكار الاشتراكية وهي المهمة التي كانت موكلة إليه في اتحاد الشباب الاشتراكيين، وهي مهمة سيعتبرها فيما بعد أحد مهام الطليعة المثقفة التي بها يمكن تسريع حركة التاريخ.

في بداية سنة 1914 حملت الساحة السياسية في إيطاليا جدلا حادا حول مشاركة إيطاليا في الحرب التي كان يدعمها "بنيتو موسوليني" في جريدته "البوللو ديطاليا" "شعب إيطاليا"، في حين عارض غرامشي بعد تردد كان سببه اعتقاده أن هذه الحرب كفيلة بإسقاط النظام البرجوازي، ترافقت في إيطاليا النقاشات حول الحرب مع حملة تجنيد واسعة استثنى فيها غرامشي بسبب وضعه الصحي حينها كرس نفسه كليا للنقد المسرحي والعمل الصحفي الذي كان مصدر رزقه، المقالات التي نشرها كانت توجي بنضج وخصوصية أصبحت تطبع فكر غرامشي، فبني لضرورة تنمية الوعي الطبقي للبروليتاريا. بمقابل نضالاتهم السياسية.

في نهاية سنة 1914 سعى غرامشي لتوثيق العلاقات السياسية بين الحركة العمالية في شمال إيطاليا وحركات الفلاحين في جنوبها تحديدا بجزيرته سردينيا كتأسيس لما أسماه تحالف "الكتلة التاريخية"، وكنوع من زيادة الوعي لسكان الجنوب وتثقيف البروليتاريا، ومع ذلك فلم تكن إيطاليا دولة صناعية مثل قريناتها

1 جون كاميت، غرامشي، حياته وأعماله، ترجمة: عفيف الرزاز، الإصدار الإلكتروني لجريدة النضال، ص 15.

في أوربا، رغم وجود مدن صناعية كبرى في الشمال (مصانع المعادن) وشركات كبيرة مثل "فيات Fiat" وتباعدا طبقيا بين العمال والطبقة الرأسمالية إلا أنها لم تضاهي على الأقل فرنسا مثلاً، بل حتى العمال لم يكن لهم تضامن أو وعي طبقي علماً أن أغلبهم كان نازحاً من الريف لدرجة أنهم كانوا يشتغلون في الفلاحة بعد خروجهم من أعمالهم ولو بدوام جزئي،¹ ومع ذلك فإن الحركة العمالية في إيطاليا كانت تنضج شيئاً فشيئاً، ويأتي هذا النضج على حسب غرامشي من خلال الجدلية الحاصلة بين البروليتاريا وطلبتها المثقفة التي تقوم بتحرير وعيها، ذلك أن غرامشي راهن كثيراً على الإرادة العمالية واعتبر التاريخ صناعة إنسانية لا يمكن إرجاعها إلى "الحتمية الميكانيكية" وهو بذلك يوجه نقداً مبطناً كذلك إلى الاشتراكيين الذين اعتقدوا استحالة قيام الاشتراكية في إيطاليا ما دام لم ينضج النظام الرأسمالي، بل أكد غرامشي في مقالا له سنة 1916 بجريدة "أفنتي" Avanti، (جريدة الحزب الاشتراكي) قدرة تحقق الاشتراكية في إيطاليا حتى قبل الدولة الصناعية كإنجلترا بواسطة قوة الإرادة.

نقد غرامشي للجناحين المعروفين في الحزب الاشتراكي (الإصلاحيين والراديكاليين) أثر عمله "المدينة المستقبلية" 1917 أين ينتقد عند "الإصلاحيين الاشتراكيين" الحتمية التاريخية الميكانيكية العمياء التي يجدها خاصة عند "كلاوديو تريفيز" في قوانين التاريخ متأثراً بالوضعية العلمية، واستناداً إلى غرامشي فإن التخطيط والتعليم الثوري إضافة إلى الإرادة الإبداعية في التاريخ تجعل للإنسان يسطر أهدافه، ونلمس في هذه الفكرة تأثر بأعمال الفيلسوف المثالية والفيلسوف كروتشي.

لقد كانت أحداث الثورة الروسية في فبراير 1917 الأثر البالغ في إيطاليا و"تورينو" رغم ما تبعها من فوضوية إلا أن غرامشي كان يضمن في لينين القائد البلشفي الذي يمكنه قيادة روسيا إلى بر الأمان، وفي هذه الأثناء سرى في إيطاليا تفاؤل غامر بالثورة الروسية والمجرية وتذمر شديد من الحرب التي كلفت نصف مليون قتيل وأزيد من مليون جريح وعجزاً كبير في الميزانية، ولقد كان النقص الفادح في الخبز يوم 21 أوت 1917 فاتحة الانتفاضة كبيرة عفوية عممت الطبقة

1 جون كاميت، غرامشي، حياته وأعماله، مرجع سابق، ص 6.

العمالية لكن هذا الانتفاضة لم يكتب لها النجاح بسبب سوء التنظيم والتخطيط وانعدام قيادة توجه الانتفاضة إضافة إلى الشراسة التي قمع بها الجنود القساة العمال، وفي خضم هذا الجو المشحون والحزين وصلت بعد مدة أخبار هزيمة إيطاليا في معركة "كابوريتو" في أكتوبر 1917 التي كانت ضربة قاسمة للدولة وفي الشهر الموالي عقد الحزب الاشتراكي "بفلورنس" مؤتمر حضره غرامشي الذي لإعلان الثورة وتم الخروج بضرورة التجهيز للثورة الاشتراكية كون الظروف مواتية والدولة منهكة، لم يكن لغرامشي الأثر البارز في هذا المؤتمر وهو الشاب الذي لم يتجاوز من العمر 26 سنة.

شق غرامشي قراءته الخاصة لماركس فلم تكن تشبه ماركسية الاشتراكيين في حزبه فهو لم يرى ماركس نبيا يحرم نقده أو التفكير من بعده بل بالعكس لقد أعجب غرامشي "لينين" وقراءته الخاصة للوضع الروسي وسعى لفعل نفس الشيء بالنسبة لإيطاليا فظهرت مقالاته في صحيفة "الغريدو ديل بوبولو" تحلل وتفكر في الحدث الروسي ونظرية "لينين" أين استنتج منها انه ليس بالضرورة انتظار تطور واكتمال كل مرحلة من المراحل التي قل بها ماركس لنصل إلى الاشتراكية، فإن أمريكا أكثر تطورا من إنجلترا ومع ذلك حدثت الثورة في روسيا لأن الإنسان وليس العامل الاقتصادي هو المركز الفاعل في التاريخ ومنه قسم غرامشي الماركسية إلى ثلاث أقسام هي:

1. مستوى الاقتصاد السياسي (القيمة)

1. فلسفة البراكسيس (إرادة الإنسان وواقعه): تشكل همزة الوصل بين المستويين

1-2 و

2. العلم السياسة والأخلاق (الدولة)

سنة 1918 حاز غرامشي على سمعة واسعة في إيطاليا عبر مقالاته الشهيرة خاصة تلك التي وقف فيها مع الظاهرة الروسية محلها وينتقدها ويصف إبداعية لينين في قيادتها ثم دعواته المتكررة لإقامة مجالس العمال الثورية في إيطاليا كما انتقد غرامشي في مقالاته التنظيمات العمالية واستبداد أقلية نافذة في مسار النقابات وبقاء الأغلبية الساحقة من العمال خاضعين بشكل سلبي دون أي نوع من الديمقراطية والتشاور في قضايا العمل النقابي، وهكذا لاحظ غرامشي أن

"اللجان الداخلية*" المقامة في "تورينو" لم تكن تحض بأي تسيير ديمقراطي ولم تجعل من سيطرة البروليتاريا على الإنتاج هدفها المستقبلي.

وضع غرامشي مشروعا طموحا لتنظيم "اللجان الداخلية" وتحويلها إلى ما يسمى "سوفيئات". بمعنى هيئة سياسية عمالية تشاورية ترتفع باللجان الداخلية من كونها مجموعات نقابية فقط إلى "مجالس مصانع" فعالة، تمهد وتسهل الثورة، فتحتذي بنظيراتها في روسيا، لكن هذه الدعوة قوبلت باعتراض داخل الحزب وصحيفة "النظام الجديد" («Nouvel Ordre») (l'Ordine Nuovo) مما أحرز ظهوره حتى صدور العدد السابع أين تحمس الكثيرون للفكرة وبدأت تنتشر في مصانع "تورينو" لقد نبه غرامشي الحزب الاشتراكي بضرورة رسم ملامح الدولة الاشتراكية الجديدة، وما كان بالإمكان إحداث هذه النقطة بمثل هذه "اللجان الداخلية"، فظهر للعيان الحاجة لجعل المصانع أمكنة وقواعد تحضيرية تنظيمية للعمل السياسي الثوري فهي نواة تجمع البروليتاريا وعليه يجب أن تتحول إلى حاضنة للثروة وتثقيف كل العمل بدون استثناء.

لقد استشرف غرامشي مستقبل الطبقة العاملة وأرادها أن تحضر نفسها للحظة الملكية الجماعية وهي مازالت داخل المصانع الرأسمالية، فعمل هو وصديقه "تولياتي" على التمييز بين مستويين:

أولا- مجالس المصانع: أو "السوفيئات" قاعدة تمثيلية تحتوي كل العمال الذين يتم تثقيفهم وتنظيمهم، وهي اقرب ما تكون برلمان للبروليتاريا.
ثانيا- الحزب: مؤسسة خاصة بالنخبة الواعية.

لن يصبح الحزب هو الفاعل الوحيد للعملية الثورية، ولا يمكن للحزب فرض قراراته على المجالس وهو نفس الشيء الذي سبب فشل الثورة في ألمانيا على حسب غرامشي فعندما فرض الحزب أعضائه تشتت الهمم، "وأخيرا فإن نظرة غرامشي إلى العلاقة بين الحزب والمجالس كانت ممثلة تماما للنظرية الماركسية إلى العلاقة بين

* اللجان الداخلية: هي هيئة نقابية تدافع عن أجور ومصالح العمال المنضوين تحت نقابة العمال عرفت في مصانع التعدين "بتورينو" تم الاعتراف بها رسميا من طرف الحكومة الإيطالية سنة 1919 وتتكون من خمسة عشر عضوا يختارون من طرف "اتحاد الموظفين في مصانع التعدين" وكثيرا ما يكونون من الحزب الاشتراكي وكان يعاب على اللجان الداخلية أنها لا تنتخب ديمقراطيا ولا تمثل كل توجهات العمل.

السياسة والاقتصاد: لا يمكن لأي شكل من أشكال السياسة أن يفهم ويبرر تاريخيا إلا كهيكل حقوقي للسلطة السياسية الفعلية وإذا كان للحزب الاشتراكي أن يتسبب في الثورة بإيطاليا فإنه يجب تأمين القاعدة الاقتصادية للدولة الاشتراكية"¹.

إضافة إلى التقليل من دور المجالس فإن غرامشي انتقد عدم قدرة الحزب الاشتراكي على تنظيم الجماهير وظل داخليا منقسما على نفسه بين الاصطلاحين والراديكاليين، ومع ذلك فقد حافظ غرامشي على وحدة الحزب ومكانته الإدارية (عضو اللجنة التنفيذية) وأصبح لا ييالي كثير بصراع الأجنحة في الحزب وصب اهتمامه في قضية تثقيف العمال وتطوير نضالهم الطبقي وتحضير البروليتاريا لتكون طبقة حاكمة، وفي ماي 1919 أصدر مع "تولياني" مجلة النظام الجديد (بالإيطالية: Ordine Nuovo).

كانت الأهمية المتزايدة التي منحها غرامشي للمجالس بداية للازمة حادة في الحزب الاشتراكي فمع نهاية 1919 عارض عضو الحزب الاشتراكي وممثل الراديكاليين في الحزب "سيرتي" فكرة دخول كل العمال إلى المجالس. بمن فيهم الغير منخرطين في النقابات وحاول غرامشي في صحيفته "النظام الجديد" توضيح أولوية المجالس (العمال) عن الحزب باعتبارها أجهزة ثورية.

ومن سؤ الطالع أن لينين أثناء هذه الأزمة بعث بالصدفة رسالة مديح "لسيراتي" وحذره من خطر الانتهازين في الحزب، الأمر الذي شجعه على رفض أي تغيير في خطة الحزب، وفي هذه الأثناء وجد غرامشي نفسه في عدااء بين الجناحين الأساسيين في الحزب من جهة "سيراتي" ومن جهة أخرى الإصلاحيين الذين كان ينعتهم بالمشبطين على العمل الثوري، فهو لم يعتقد وحارب فكرة الإصلاحيين في عدم نضج ظروف الثورة في إيطاليا.

دخلت سنة 1920 بموجة من الانتفاضات في كل أوروبا كانت أسبابها في الغالب اقتصادية ولم تكن إيطاليا الاستثناء طبعا وسادة حالة من الفوضى وفي أبريل 1920 حدث إضراب عفوي في "تورينو" سببه الخفي هو صراع حول السيطرة في المصنع بين العمال وأرباب العمل وعم الإضراب وساندته الحزب الاشتراكي إلا أن فشله في النهاية سيكون له اثر كارثي على كل تاريخ الحركة الاشتراكية في إيطاليا

1 جون كاميت، غرامشي، حياته وأعماله، مرجع سابق، ص 36.

ولقد ارجع غرامشي سبب فشل الإضراب في العزل الذي مارسه الحزب الاشتراكي على الإضراب فلم يسمح له الاتساع خارج "تورينو" وبعدها كتب مقالا في صحيفته "النظام الجديد" بعنوان: "من اجل تجديد الحزب الاشتراكي" نقد فيه بقوة الراديكاليون "ولام غرامشي كذلك الإصلاحيين في صفوف الحزب عن عدم كفاءته، لأن القصويين سمحوا ببقائهم: "لم تفعل الأجهزة المركزية شيئا لمنح الجماهير تثقيفا سياسيا بالمعنى الشيوعي، ولا لدفع الجماهير إلى إزاحة الإصلاحيين والانتهازيين من إدارة النقابات والمؤسسات التعاونية"¹.

كان المؤتمر الثاني للألمية المنعقد في موسكو سنة 1920 بحضور كل الأطياف الاشتراكية الإيطالية قد أصدر إحدى وعشرين شرطا للانتماء إلى الألمية الشيوعية، ساند لينين فيه الكثير مما جاء في تقرير غرامشي واعتبره الاتجاه الصحيح الذي على الحزب الاشتراكي الإيطالي أتباعه ورغم ما أثاره هذا التأيد من حقد في نفوس أعضاء الحزب مثل "بورديغا" إلا أن "سيراقي" وعد بإتباع التقرير وتصفية الحزب من الانتهازيين، لكن ولا شيء من هذا حدث، وفي خضم نقد كل الأطراف في الحزب انتقد غرامشي كذلك أنفسهم عندما رأى انه كان غير طموح لمسك زمام السلطة في الحزب، فتواضعه وعدم اتساع شبكة علاقاته خارج "تورينو" أبقاه أقلية معزولة في الحزب.

شعر غرامشي بالمرارة من تصرفات أعضاء الحزب الذين كانوا يخططون في الحانات أكثر مما يساعدون في مقر الحزب وحتى عملهم في الحزب لم يعدوا أن يكون تسييره وفق الديمقراطية البرجوازية القائمة وتم التغاضي عن الهدف الحقيقي الذي هو إعداد البروليتاري للمرحلة الجديدة مما شل القدرة على الثورة، فمادام الحزب لم يعي دوره الطليعي فلن يتم الاستيلاء على السلطة، مما دفع غرامشي في 18 ديسمبر 1920 للقول: "الحقيقة أن الحزب الاشتراكي لم يكن تجمعا "حضريا" بل حشدا قويا"، لم يكن جسما متكاملا بل تجمع أشخاص"².

في صيف 1920 بدأ غرامشي يشق طريقا جديدة لعلها ستخرجه عن الحزب الاشتراكي الذي سئم قادته ففي أواخر الموسم حدث تقارب متزايد بينه وبين

1 جون كاميت، غرامشي، حياته وأعماله، مرجع سابق، ص 42.

2 جون كاميت، غرامشي، حياته وأعماله، مرجع سابق، ص 42.

"الفوضويين" * ولم يهتم غرامشي بانتمائهم ماداموا عمليين ويشاطرونه على الأقل الخطوط العام لما عاد يسمى "النظام الجديد" خاصة مسألة عمل "بجالس المصانع" وقد ساند منظر العنف الثوري "جورج سوريل" هذا التقارب أمام سخط القادة الاشتراكيين، ولكن للأمانة لم يكن غرامشي يتفق مع الفوضويين في الكثير من المسائل خاصة مسألة الدولة.

كانت الفوضوية معروفة بعدائها الصريح لتصور الدولة فراح غرامشي يشرح تصوره للدولة مستندا إلى نظريتين:

الأولى: تصور "فريدريك هيجل" للدولة.

الثانية: تصور "فلاديمير لينين" الأممية الشيوعية.

يعترف غرامشي بأن الشيوعية طموح أممي تختفي فيه مظاهر القومية والقطرية والدولة، لكن تبقى الدولة خطوة أساسية لا يمكن بأي حال من الأحوال نفيها، يجب التفريق بين دولة محدودة سياسيا واقتصاديا وحتى قوميا ودولة عامة للمجتمع الإنساني وفق ما ترنو إليه الأممية، فالمجتمع يكتسب وعي بذاته عبر الدولة كما يقول "هيجل" لأنه يجد فيها الصيغة التاريخية المثلى لتقدم الحضارة، ومن بين التنظيمات التي تنتجها البروليتاريا بعد الثورة هي الدولة الاشتراكية الوطنية على حد تعبير "لينين" والتي ستمهد فيما بعد للتشارك مع دولة اشتراكية أخرى لبلوغ الأممية الشيوعية.

إذا لم يكن غرامشي متفقا تماما مع الفوضويين مادام انه اعتقد بتحول الدولة البرجوازية إلى دولة اشتراكية ففكرهم عن الحرية المطلقة كانت اقرب ما تكون "ايطوبيا" (Utopie) جافة، ورغم انه لم يكن يساندهم في آرائهم فإنه لم يعاديههم ولم يرى فيهم خطرا على الثورة البروليتارية بقدر ما كان يراه في مجموعتين الأولى خارج الحزب الاشتراكي هم: "القوميين" (الفاشيين) الذين سنحت لهم فرصة ضعف الدولة في التحجر لدرجة ممارسة العنف على معارضيهم السياسيين خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، والمجموعة الثانية هم الإصلاحيين الذين كانوا يخربون داخل الحزب الاشتراكي، ورغم ما تظهر بعض مواقفهم إنها يسارية إلا أنهم في

* الفوضويين: وهي حركة تعود الى "باكونين" مشهورة بدعوتها لنفي الدولة مثلها في ايطاليا كل من: "موريتزو" "غارينو" "بييترو فييرو" "كارلو بيتري".

الغالب يقفون مع الطرف الآخر ويؤمنون أن الطريق للوصول إلى السلطة هو الديمقراطية وليس الثورة.

لم تثمر نداءات لينين ولا غرامشي في تحديد الحزب الاشتراكي وتطهيره من الانتهازيين ووجد "سيراتي" نفسه بين فكي الكماشة فهو من جهة يرفض الدخول في مواجهة مع الإصلاحيين الذين يمثلون الأغلبية في الحزب ومن جهة أخرى يواجه معارضة "الكومنترن" التي جاء مؤتمرها الثاني بتوصية لينين للأحزاب الاشتراكية في أوروبا بضرورة طرد الإصلاحيين ووصفهم بالخونة، وأبقى "سيراتي" على الوضع داخل الحزب كما هو، وأراد "سيراتي" أن يظهر وجود الإصلاحيين في الحزب على أنه وضع تفرضه خصوصية العمل الثوري في إيطاليا.

هذه الحالة لم يسكت عنها غرامشي الذي بلغ به الغضب من الإصلاحيين لدرجة أنه أصبح أكثر إصراراً من لينين على طردهم وحذر "سيراتي" من أنه سيواجه عزلة من طرف البروليتاريا العالمية بعد أن رفض توصيات الأمانة الشيوعية التي لم تطالبه إلا بالقليل من الحزم والصرامة والتنظيم المحكم للحزب بغية تحقيق أهدافه المنشودة.

ولم يبق غرامشي مكتوف اليدين بل عقد في أكتوبر 1920 مؤتمر بمدينة "ميلانو" مع مجموعة من صفوف الحزب الشيوعي وتم الاتفاق على تأسيس حزب جديد ينقل العمل الثوري في إيطاليا من الحزب الاشتراكي إلى مستوى أعلى هو الحزب الشيوعي الإيطالي كفرع من الأمانة الشيوعية العالمية، ثم تم الاتفاق على عدم إشراك الإصلاحيين فيه، وفي سنة 1922 اعترف "سيراتي" بأنه ارتكب خطأ عندما لم يطرد الإصلاحيين من الحزب الاشتراكي.

في سنة 1921 تم بالفعل تأسيس الحزب الشيوعي الإيطالي وكان غرامشي عضواً بارزاً في ذلك، وتوقف الحزب الاشتراكي عن عمله وبعد عامين من النشاط داخل الأمانة الشيوعية (موسكو - فيينا) أصبح غرامشي الأمين العام للحزب الشيوعي الإيطالي، وفي نفس السنة 1922 يتزوج في موسكو وفي سنة 1924 ترأس اللجنة التنفيذية للحزب.

وفي الثامن من نوفمبر سنة 1926 يتم إلقاء القبض على غرامشي من طرف الشرطة الفاشية بناءً على أمر من "موسوليني" وفي سنة 1928 يحكم عليه من طرف

محكمة فاشية خاصة بعقوبة السجن لمدة عشرين سنة سحنا حيث أمضى العشر سنوات الأخيرة من عمره تحت التعذيب في السجن حرر غرامشي "رسائل من السجن" أين أعلن قطيعته مع ستالين بسبب الاتجاه السياسي الأمية بداية من 1929 قبل أن يموت في مستشفى سجن روما في 27 أبريل 1937.

فكره:

ماهية الفلسفة:

عندما يتحدث غرامشي عن المعرفة فهو يفرق بين ثلاثة مستويات هي:
01- الفلسفة، 02- الدين، 03- الحس المشترك والفلكلور، ويرى أن "الفلسفة نظام فكري أما الدين والحس المشترك فلا يمكن أن يكونا كذلك. ويلاحظ أيضا أنهما لا يتطابقان"¹، غرامشي يجعل الحس المشترك عنوانا للفكر العامي المكون من خليط كثيف من الأفكار والشوائب التاريخية الغير مرتبه بمقابل الفلسفة التي تعتبر "حس سليم"، أعلى قيمة وأكثر تعقيدا، ومع ذلك فغرامشي يربط الفلسفة بسياقاتها التاريخية التي نشأة فيها فالفيلسوف ما هو إلا تعبيرا عن عصره ومنه "إن التاريخ والفلسفة بهذا المعنى شيء واحد، لا ينفصلان: إنهما يكونان سبيكة واحدة"²، بل يذهب إلى درجة ربط قيمة هذه الفلسفة بتاريخها، "ويمكن القول أن القيمة التاريخية لأية فلسفة تقدر بما اكتسبته من فاعلية "عملية" بأوسع معاني الكلمة. وإذا صح أن أية فلسفة هي تعبير عن مجتمع ما، فلا بد أن تعود لتؤثر في هذا المجتمع تأثيرا إيجابيا وسلبيا معا. ومدى تأثيرها هو بالتحديد مقياس أهميتها التاريخية، والدليل على أنها ليست مجرد "جهد فردي لا طائل من ورائه"، بل "حقيقة تاريخية"."³

لقد لعب الدين لفترة طويلة دور الإيديولوجيا الموحدة للحياة الجماعية ومحافظا على تماسك الحياة الفردية فالكنيسة الكاثوليكية مثلا لا تزال توحد الكتلة الاجتماعية للمؤمنين بل حتى أنها منعت ظهور دين للنخبة وآخر للعامة وأبقت على رؤية للعالم موحدة يتشارك فيها أعلى الهرم مع أسفله وظل هناك دين رسمي واحد، ووجب على

1 انطونيو غرامشي، كراسات السجن، www.nj180degree.com، ص 6.

2 كراسات السجن، مرجع سابق، ص 24.

3 كراسات السجن، مرجع سابق، ص 24.

الفلسفة أن تنحى هذا المنحى الذي لا تنفصل فيه القاعدة عن القمة، وإن تجعل من نفسها خادمة للحياة الاجتماعية بتخلصها من طابعها الفردي الخالص.

ولا يعني هذا أن تتحول الفلسفة إلى "حسا مشترك" بل عليها أعمال معول النقد فيه لترجعه حسا سليما، ذلك إن تاريخ الفلسفة حمل على الدوام مهمة النقد وينبع النقد من القدرة على التفكير بطرق مختلفة ومن احتمال وجود احتمالات متعددة ومن الخيال المتجاوز للواقع ومن النظر للأمور بطريقة مغايرة، كما أن وعي الإنسان الذاتي وصراعه من أجل إثبات الذات يعتبر جزء من العملية.

عبر النقد الذاتي تطمح الفلسفة لإخراج الجماهير من سلبية "الحس المشترك" وترشدهم إلى رؤية أرقى للحياة، فالانتقال من الطور الأول أين تكون الجماهير النشطة اقتصاديا تحت رحمة الهيمنة والقيادة الرجعية إلى الطور الثاني أين تبدع النخب وتحدد لها رؤية مستقبلية للنشاط الإنساني تبقى قضية تكوين النخب عملية شاقة وطويلة مليئة بالتعارضات والتقدم والتقهقر، وعندما تتشكل هذه النخب فإنها تتميز عن عامة الناس بحسها النقدي وهي بذلك ترقى عن المعتقدات المتحجرة للعامة وتتميز بمستواها الفكري الذي يدفع العامة لإتباعها.

وعلى الحركة الثقافية للنخب أن تتمسك ببعض الشروط لتحقيق الريادية والإتباع وهي:

1. التعليم المتكرر للعقلية الشعبية.

2. الارتقاء بالمستوى الفكري للجماهير.

لقد تصور غرامشي الفلسفة كإمكانية متاحة لكل الناس وليست تأملا ميتافيزيقيا فج فطالها بالانخراط في اليومي وتقييداته وهو بذلك ينحو منحى الطرح الماركسي الذي رأى النشاط الفلسفي تفكيرا نقديا مرتبط بالواقع له الصلة الوثيقة بالممارسة السياسية فيحرك الوعي العمالي نحو الثورة.

لقد أشار غرامشي في الكثير من محطات فكره بأهمية ربط أواصل التعاون بين الفلسفة والممارسة، الفكرة التي يستشهد فيها غرامشي بماركس كثيرا وليبرهن على حقيقة ارتباط الوعي بالبراكسيس ينطلق غرامشي من بديهية يؤمن بها هي أن الفلسفة معطى ممكن لكل إنسان وليست كما يظن الكثيرون أنها معرفة معقدة مميزة لفئة معينة من النخب.

يعتقد غرامشي أن الفلسفة تفكير عفوي موجود عند كل الناس مادام أن كل إنسان له رؤيا للكون والحياة فإنه يلج الفلسفة من ماهيتها الأولى، كما أنها محمولة في:

1. الحس المشترك.
 2. اللغة.
 3. التفكير العامي (الفلكلور) المعتقدات والخرافات.
- لكن غرامشي يعتبر وجود الأرضية الفلسفية عند العامة فاتحة إلى خطوة تحضيرية ثانية هي "الوعي النقدي".

الإيديولوجيا:

تعتبر الإيديولوجيا أحد أهم المفاهيم التي اعتنت بها الماركسية من ناحية مضمونها وشكلها وآليات اشتغالها من منطلق العلاقة بين القاعدة المادية والاقتصادية لحياة الناس وتأثيرها على وعيهم (البنية الفوقية: القانون السياسة¹) وينظر غرامشي للإيديولوجيا كونه معتقد أو إيمان بل حتى ديناً بغض النظر عن أصله وتتجلى الإيديولوجيا في تصورنا للوجود والأشكال الثقافية الأدبية الأخلاقية والقانونية... الخ، وهي ممارسات تحكم سلوك الفرد والجماعة.

إن الإيديولوجيا حقلاً متماسكاً متماسكاً منطقياً كونه تعبير عن وظيفة اجتماعية ومع ذلك فله مستوياته "يحدد غرامشي حقل الإيديولوجيا في شكل هرمية منطقية تتألف من أربع درجات أو طوابق هي التجسّدات والأشكال الملموسة التي تتجلى فيها الإيديولوجيا"²، ويمكن ترتيبها على النحو الآتي:

1. الحس المشترك والفلكلور: سنجمع هذان المستويان لتشابههما واقتراحهما من بعضهما البعض اهتم غرامشي بالتفكير العامي للشرائح الأقل ثقافة في المجتمع وفهم وعيهم الحسي البسيط الذي يكاد يخلو من كل نقد وعمق تفكير ومع

1 Marx introduction a la critique de l'economique politique PSF Paris 1966, p. 4, 5.

2 عمار بلحسن، الأدب والإيديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 21.

ذلك تعبر الجماهير عن نفسها بداخله رغم هشاشته ووقوفه على التجربة اليومية واقترابه من الاعتقاد والأيمان كالدين.

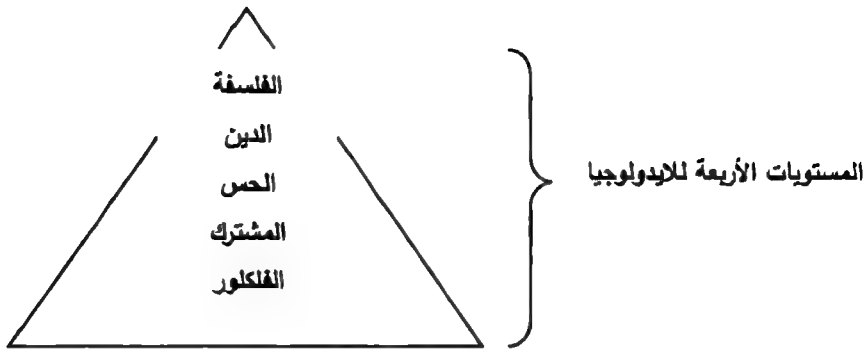
يعتبر الفلكلور أكثر تصلبا وتحجرا من الحس المشترك المرن كما انه أكثر تشويشا وعدم تماسك عكس هذا الأخير الذي رغم قهله فإنه أكثر انسجاما ومنه فيبقى في القاع كترسبات في أسفل الحياة الثقافية الاجتماعية فهي لا ترتفع لتشكل تصورا موحدا للعالم ولا تعدو أن تكون شذرات متناثرة لما تبقى من التحولات التاريخية.

2. الدين: لقد هيمن الدين لزمن طويل على البشرية وما يزال، وله قدرة كبيرة على تحريك الجماهير والتأثير على وعيها الأمر الذي دفع غرامشي إلى الاهتمام به من حيث ماهيتها (كرؤيا للعالم) وتطبيقاته (الطقوس والشعائر الممارسات والسلوكيات) ومن بين الديانات الكبرى في العالم ركز غرامشي اهتمامه على المسيحية الكاثوليكية مجسدة في مؤسساتها الشهيرة "الكنيسة الكاثوليكية في روما" وعبر ترابيتها الهرمية وتنظيمها الرمزي والبيروقراطية (الكليروس أو رجال الدين)، ولاحظ غرامشي مدى سطوة الفاتيكان على وعي الإيطاليين مستعينا بالصحف والأحزاب المسيحية والإعلام.

3. الفلسفة: يقول ماركس "إن الفلاسفة لا يظهرون من العدم بل هم نتاج مجتمعاتهم وعصرهم بل هم الثمرة الأعلى لواقعهم"، واعتبرهم غرامشي الوعي التاريخي لطبقة اجتماعية تعبر عن ذاتها في نسقا صارم ومنظم وهو بذلك يرفعها من مجرد تفكير فردي محدد إلى ظاهرة جماعية لكنه في نفس الوقت يستبعد نوعا من الفلسفة المستقلة التي لا تهتم بالتاريخ والواقع الاجتماعي وتكتفي بالتفكير المورغل في الفردانية والغموض.

إن ما يقصده غرامشي بالفلسفة هو "فلسفة البراكسيس" Praxis الفلسفة المنخرطة في الصراعات الاجتماعية الفلسفة الإيجابية التي تؤثر في المجتمع وتغيير تاريخه.

* البراكسيس: مفهوم ماركسي يقصد به تطابق النظرية والممارسة.



هناك علاقة قوية بين الإيديولوجيا والصراع الطبقي فالممارسات السياسية لكل طبقة اجتماعية تحركها الإيديولوجيا تحفزها وتحدد غايتها وبما أن الفلسفة أحد مستويات الإيديولوجيا فإنها بالتالي متورطة تاريخيا في السياق العام للصراع السياسي وتبقى حلقة الوصل والانتقال من علاقات الإنتاج (المستوى الاقتصادي) إلى الوعي الإيديولوجي (المستوى السياسي) وهي هنا لا تحمل دلالة سلبية كما حملها إياها ماركس بل تصبح إيديولوجيا إيجابية مادامت يتحرك بداخلها الناس ويشحذون فيها وعيهم ويكتسبون عبرها وعيهم بذاتهم ولا تتوقف عند هذه الوظيفة السيكلوجية بل تتعداها إلى وظيفة تنظيمهم وتشكيلهم موضوعيا أي أنها تغدو من كونها معتقدا لتصبح "قوة مادية"، وتنظيما سوسيولوجيا.

إن الإيديولوجيا تقوم بدور حاسم في أولا تعبئة الناس ثم حشو وعيهم إلى تنظيمهم وتحريكهم، ويشبه غرامشي هذه العملية بوظيفة البنائين في التخطيط بناء الهيكل ثم إنشائه ولقد رأى في الفاتيكان بروما مثالا واضحا لقوة الإيديولوجيا على تشكيل ممارسات المؤمنين، أنها تجعلهم ككتلة واحدة ولحمة يتكاتف فيها العناصر ويتماسكون لغاية محددة لقد أعجب غرامشي كثيرا بدقة النظام الكنسي وما يقوم عليه من ممتلكات مادية ومؤسسات إدارية وقدرة متجددة على الإنتاج الرمزي بطبع الكتب الدينية والسهر على توزيعها.

تقابل الأدبيات السياسية دوما مجتمعين داخل الدولة الأول يسمى: المجتمع المدني*

* يعتبر غرامشي أن استعمال مفهوم المجتمع المدني عند هيجل يعني هيمنة فئة معينة على المجتمع كله أما في التصور المسيحي فالمجتمع المدني يقابل مجتمع الكنيسة إلا أن غرامشي يدرج المجتمع المدني والسياسي ضمن البنية الفوقية.

والثاني المجتمع السياسي وداخل هذه البنية تسعى الطبقة المسيطرة دوما للإبقاء الوضع على ما هو عليه وانتزاع الشرعية من الجميع على أحقية البناء الاجتماعي القائم وتستعين في ذلك:

1. المؤسسات الدينية.
 2. المؤسسات التربوية العلمية (المدارس، الجامعات... الخ).
 3. المؤسسات الإعلامية (الراديو، الصحف.. الخ).
- أما المجتمع السياسي فتجسده الدولة:

1. الجهاز العسكري.
2. جهاز الشرطة.
3. مؤسسات الدولة القانونية.

إن هذه الدراسة الغرامشية للايديولوجيا تدفعنا مباشرة وبشكل نمي إلى إشكالية أخرى عمق البحث والتفكير فيها إنما قضية المثقفين ولقد أعاد التفكير فيها مبددا الأحكام المسبقة التي ارتبطت به طويلا من حيث تفرد والتمايز الشديد عن المجتمع، بل اعتقد غرامشي أن هناك علاقة ضرورية موضوعية تربط المثقفين بطبقاتهم كونهم الإفراز الأعلى شئنا لها فهم يرتبطون عضويا بها فإذا كان عمالها يقدمون مجهودا عضليا فإن النخبة تقدم مجهودا ذهنيا.

يستعمل غرامشي مفهوم "المثقف العضوي" والعضوية هنا تعني الانتماء البيولوجي الأسري الذي على المثقف أن ينشدها وينشد عبرها إصلاح "الحس المشترك" عند عامة الناس فكون المثقف مزودا بالوعي النقدي لزم عليه القيام بالدور الطليعي الذي تفرضه عليه الظروف التاريخية من هذا المنطلق يميز غرامشي بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي فماذا يعني بهذا التمييز؟

يربط غرامشي المثقف التقليدي بالطبقة الرجعية التي ينتمي لها (برجوازية صغيرة) والتي تنحدر إلى الأفول وتقف عقبة أمام كل تغيير وهذا يعني أن على المثقف العضوي أن يعبر بصدق عن طبقته ويقاوم تسلط المجتمع السياسي فعند مستوى الصراع الثقافي يجهد المثقف لعضوي نفسه من اجل الوعي بالذات Auto Conscience والنقد الذاتي Auto critique ليتنصر على الرجعية الخادمة للطبقة المهيمنة.

إدموند هسرل

(1938-1859)

إدموند هسرل

(1859-1938)

د. نادية بونفقة

جامعة الجزائر 1

1 حياته وأعماله:

ولد الفيلسوف الألماني إدموند قوستاف ألبرشت هسرل في 8 أبريل 1859 في مدينة بروسنيتس (بأقليم مورافيا) من أبوين يهوديين. درس الرياضيات والفلسفة بين عامي 1876

و1882 في لايبزيغ أولا ثم في برلين. بعد حصوله مباشرة على الدكتوراه في الرياضيات في شتاء 83/1882 تفرّغ لدراسة الفلسفة دراسة معمّقة على يدي فرانتس برنتانو في فينا. في هال تحصّل على التأهيل من خلال موضوع "حول مفهوم العدد. تحليلات سيكولوجية". هناك قام بالتدريس بصفته أستاذا جامعيا¹ من عام 1887 إلى غاية 1901. في عام 1901/1900 نشر هسرل مؤلفه الرئيسي الأول الذي أسس بواسطته الفينومينولوجيا، وهو أبحاث منطقية، في جزئين. بفضل هذا المؤلف تم تعيينه عام 1901 كأستاذ غير عادي² في غوتينغن. ولم يتسنّ له التمتع برتبة أستاذ عادي إلا عندما بلغ سبعا وأربعين عاما، أي عام 1906. شغل هسرل منذ عام 1916 إلى غاية التقاعد عام 1928 كرسي الفلسفة في فرايبورج، إلى أن خلفه مارتن هيدجر. توفي هناك في 27 أبريل عام 1938.

في غوتنغن التفت حول هسرل مجموعة من التلاميذ والأصدقاء، أو ما يسمى مدرسة غوتنغن للفينومينولوجيا. وسرعان ما ظهر إلى جانبها في ميونيخ اتجاه نشأ هناك. بالتعاون مع الفلاسفة الميونيخيين موريس غايغر وألكسندر بفيندر، وكذا مع

1 Privatdozent.

2 Außerordentlicher

تلميذه الغوتنغي الذي قضى نحبه بعد ذلك في الحرب العالمية الأولى، وماكس شيلر الذي درّس سابقا في برلين، أسّس هسرل عام 1913 الكتاب السنوي للفلسفة والأبحاث الفينومينولوجية الذي تحوّل إلى مركز لأعمال البحث الفينومينولوجي. هاهنا ظهرت الأعمال المذكورة سابقا لكل من شيلر وهيدجر، لكن أيضا أعمال فلسفية أخرى متميّزة في الثلث الأول لقرننا. أسماء أخرى عُرفت أيضا، بمعزل عن الكتاب السنوي، مثل اسم المساعدة الأولى لهسرل، إديت شتاين اليهودية الأصل التي اعتنقت الديانة الكاثوليكية وأصبحت بعد ذلك راهبة كرملية، والتي لقيت حتفها في الأخير بإحدى معسكرات الاعتقال، وكذا اسم رومان إنغاردن، الفيلسوف البولوني ذي التأثير الواسع، يان باتوكا، وهو فيلسوف تشيكوسلوفاكي مشهور أصبح فيما بعد معروفا بصفته ناطقا باسم الإعلان عن حقوق الإنسان "شارتا 77". وأيضا آرون غورفيتش وألفرد شوتس، اللذان درّسا بعد الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة.

افتتح هسرل الكتاب السنوي. مؤلّف تمهيدي يحمل عنوان أفكار لفينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية، قُدّر في ثلاثة كتب لم ينشر منها في حياته سوى الكتاب الأول (الذي صار يعرف فيما بعد بالأفكار 1). مع كتاب الأفكار 1، المؤلّف الرئيسي الثاني لهسرل الذي صدر 13 سنة بعد الأبحاث المنطقية، أعطى هسرل الفينومينولوجيا توجّها جديدا لم يستطع للأسف رفقاء دربه من غوتغن وميونخ أن يقبلوه.

مرة أخرى يمر وقت طويل قبل أن ينشر هسرل أعمالا أخرى مهمّة؛ ففي عام 1928 سمح هذا الأخير لهيدجر بأن يُصدر نصّا أعدّه وجمعه إديت شتاين من أجزاء قديمة لمحاضرات ومخطوطات أبحاث، وهو النص الذي صار معروفا بـ محاضرات في فينومينولوجيا الوعي الزمني الداخلي.

في عام 1929 ينشر هسرل نفسه مؤلّفا تمهيدا جديدا بعنوان المنطق الصوري والترنسندنالي، بالإضافة إلى محاضرتين ألقاهما هسرل بجامعة السربون بباريس ثم قام بتوسيعهما مرة أخرى إلى ما عرف بعد ذلك بـ مدخل إلى الفينومينولوجيا، وتأملات ديكرتية التي ظهرت عام 1931 باللغة الفرنسية، ولم تُنشر الطبعة الألمانية إلا عام 1950 كجزء أول من الطبعة الكاملة "هسرليانا". أخيرا تمكّن هسرل عام

1936 من نشر جزء من كتابه الأخير أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية (والذي عرف بعد ذلك بالأزمة)، وهذا خارج ألمانيا بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية وملاحقة الحزب النازي لليهود، ولقد كان هذا الكتاب بدوره مدخلا إلى الفينومينولوجيا، ولكن بطريقة جديدة كل الجدة. أما الكتاب الكامل للأزمة فلم يظهر إلا عام 1954 كجزء سادس من "هسرليانا".

بالمثل لم يظهر التأليف الذي أعدّه وأخرجه التلميذ السابق لهسرل لودفيغ لاندغرب، بتكليف من هسرل نفسه، بين مخطوطات البحث، إلا عام 1938.

بغض النظر عن الأبحاث المنطقية والمحاضرات الخاصة بفينومينولوجيا الوعي الزمني الداخلي، لم يُنشر لهسرل في حياته سوى كتابات تمهيدية تخطيطية، وهذه - كما ذكرنا - إما غير كاملة جزئيا،

وإما أن بعضها لم ينشر أصلا باللغة الألمانية. غير أن العمل الحقيقي لهسرل لا يتركز في مثل هذه الأعمال التمهيدية، بل في تحليلاته الفينومينولوجية الملموسة التي ضمّنها هسرل أفكاره يوما بعد يوم،

فبعمل دؤوب لا يعرف الكلل ملأ هسرل بتحليلاته حوالي 45 ألف صفحة بين عامي 1890 و1938 باستينوغرافيا غابلسبارغار¹. إن قوته الإبداعية وانكبابه التام على عمله لم تنهما مضايقات النازيين الذين منعه في الأخير حتى من دخول الجامعة.

بعد وفاة هسرل عام 1938 ظهر خطر إمكانية وقوع مخطوطات أبحاث هسرل التي تعد الثمرة الحقيقية لعمل حياته، بين يدي النازيين. إلا أن هرمان ليوفان بريدا الأب الفرانسيסקاني البلجيكي استطاع أن ينقذ الإرث الفلسفي لهسرل من بطش الاشتراكيين الوطنيين (النازيين)، وهذا من خلال مغامرة فريدة من نوعها، حيث أسس عام 1939 أرشيف-هسرل بجامعة لوفان بلجيكا. وقد بدأ هذا الأرشيف ينشر منذ عام 1950، بالتعاون مع أرشيف هسرل الذي أسس لاحقا بجامعة كولونيا، مجموعة من كتب هسرل تحت اسم "هسرليانا" التي سبق أن أشرنا إليها. هذه الطبعة التاريخية-النقدية الكاملة تشمل الأعمال التي نشرها هسرل بنفسه أو التي أعدّها للنشر، كما تشمل أيضا أهم المحاضرات غير المنشورة،

المدخلات والمقالات، بالإضافة إلى مختارات من مخطوطات الأبحاث المصنفة حسب الموضوعات -إما كملحقات أو كأجزاء مستقلة¹.

2 فلسفته

تعدّ فينومينولوجيا هسرل من التيارات الفلسفية الهامة في عصرنا الحاضر، حيث حظيت بمنزلة كبرى في الفلسفة الألمانية في العقود الأولى، وفي الفكر الفرنسي في منتصف القرن العشرين.

يفهم العديد من المؤلفات الفلسفية الكبرى التي تنتمي إلى عصرنا الحاضر على أنها أبحاث فينومينولوجية مثل: المذهب الصوري في الأخلاق وعلم الأخلاق المادي القيمي لماكس شيلر (1913/1916)، الوجود والزمن لمارتن هيدجر (1927)، الوجود والعدم لجون باول سارتر (1943) وفينومينولوجيا الإدراك لموريس مرلو بونتي (1945).

إن الدوافع الفينومينولوجية لا يقتصر تأثيرها على الفلسفة الموجهة توجيهها فينومينولوجيا فحسب، بل يمتد أيضا إلى تلك التي تفتقر إلى مثل هذا التوجيه، وإلى مجموعة من العلوم مثل علوم الآداب والعلوم الاجتماعية، خاصة علم النفس، وهذا بكيفيات متنوعة².

يتمثل الهدف الأساسي للفينومينولوجيا، مثلما صاغه هسرل في مقال 1911: الفلسفة كعلم صارم، في إصلاح الفلسفة وإرجاعها إلى طابعها العلمي، أي تأسيسها كعلم صارم. من أجل ذلك حارب هسرل الاتجاه الذي يرى أن الفلسفة ليست علما وإنما "رؤية للعالم"³، كما حارب في الوقت نفسه "المذهب التاريخي" الذي يحصر واجب الفلسفة فقط في تدوينها لتاريخها الخاص. بالتأكيد لم يكن هسرل يقصد ردّ الفلسفة إلى نظرية معرفية، مثلما أرادت ذلك اتجاهات واسعة التأثير قديما وحديثا، كما لم يكن يقصد أيضا تكييف الفلسفة مع مناهج العلم

1 Edmund Husserl Die phänomenologische Methode Ausgewählte Texte I. Mit einer Einleitung, herausgegeben von Klaus Held (Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1985. S. 7 ff.).

2 Ibid. S. 5.

3 Weltanschauung

الطبيعي المعاصر. في الحقيقة إن ما أراد هسرل من خلال برنامجه هو تحقيق معرفة متحررة جذريا من الأحكام المسبقة وبعيدة كل البعد عن الظن المجرد¹.

1.2 مشكلة الأسس

لا شك أن مثل هذا الهدف يتطلب البحث عن أساس يقيني للفلسفة، وهذا ما دفع هسرل، الذي كان يتمتع في الأصل بتكوين رياضي، إلى الانطلاق من الرياضيات والمنطق متساثلا عن أسسهما. من هنا يكاد يتفق كل دارسي هسرل على أن مشكلة الأسس هي السلك النقل الذي يربط كل المراحل والمستويات المختلفة لفلسفته. من المعلوم أن الرياضيات والمنطق يتناولان مفاهيم وقوانين تفرض نفسها علينا بنوع من الضرورة التي لا يمكن أن ننسبها إلى تقلبات الشعور السيكلولوجي، إلا أن التداخل الموجود بين مضمون التصور المنطقي والمضمون النفسي الذي يتحقق فيه، بين العدد مثلا وعملية إحصاء الأجزاء الواقعية المدركة بواسطة الشعور، قد أدى إلى ذلك الجدل التاريخي المعرفي بين المنطق وعلم النفس، ومن ثمة إلى ظهور المذهب النفساني الذي يجعل المعطيات الفكرية والموضوعات الرياضية (الأعداد والدوال) تابعة لقوانين الفكر الإنساني، وهو المذهب الذي شَنَّ عليه هسرل في كتابه/أبحاث منطقية حربا شاملة معلنا عن تأسيس منهج جديد لتحليل الشعور أي منطق خالص، في الوقت الذي كان المذهب النفساني يعتبر المنطق فنا للتفكير الصحيح².

2.2 تحليل الشعور أو منهج الوصف الفينومينولوجي

لا يمكن فهم هذا النوع من التحليل اللاسيكلولوجي للشعور، إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الهدف منه، وهو حل المشكل الاستمولوجي الخاص بالأساس المطلق للمعرفة وللمنطق. ففي كتاب الأبحاث المنطقية (1900-1901) الذي قدّم وشرح فيه هسرل الجزء الأساسي للفينومينولوجيا، وكذا منهج التحليل الجديد، يؤكد هذا الأخير أن هذا العلم الجديد بعيد كل البعد عن التفكير الطبيعي، على الرغم من أنه يتناول أو يبدو أنه يتناول نفس موضوع هذا التفكير وهو الظواهر. يقول هسرل:

Ibid. S. 12 f. 1

2 عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية. (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984)، الجزء الثاني، ص 539.

"إن الفينومينولوجيا تعني علم الظواهر، غير أن هناك علوما معروفة منذ القدم تتناول هي الأخرى الظواهر... من المؤكد أن الفينومينولوجيا ترتبط أيضا بكل هذه الظواهر، وطبقا لكل المعاني، لكن في موقف متميز تماما، يتغير معه كل معنى للظاهرة سبق أن صادفناه في العلوم المعهودة لدينا... بهذه الطريقة فقط يدخل هذا المعنى إلى الميدان الفينومينولوجي، أي بعد أن نحري عليه عملية التغيير"¹.

إن التمييز بين التحليل الفينومينولوجي للشعور وتحليله السيكلولوجي، يتطلب منا تحقيق ما يسميه هسرل الموقف الفينومينولوجي في مقابل الموقف الطبيعي. وعلى الرغم من أنه ليس من السهل تحقيق هذا الموقف الجديد، نظرا إلى سيطرة عادات التفكير الطبيعية، فإنه لا يمكن فهم الفينومينولوجيا كعلم للماهيات إلا عبر هذا الموقف الجديد. لقد أثبت هسرل في الأبحاث المنطقية أن كلا من موضوع الرياضيات والمنطق يعطى في بداهة الشعور بالشيء ذاته، أي أنه يعطى بصفته ماهية أو عنصرا ثابتا متميزا عن تعدد التمثيلات. من هنا تكمن أهمية الأبحاث المنطقية، وبالخصوص الجزء الأول منها، في أنها بينت أن المفاهيم والقوانين الرياضية والمنطقية ليست ناتجة عن علم النفس، على الرغم من أننا نتوصل إليها في أفعال نفسية، فالعدد خمسة ليس نتيجة لإحصاء خمسة موضوعات، بل هو نوع أو فكرة مستقلة عن الحدس الفردي الذي يصلح فقط كقاعدة توضيحية².

بهذه الطريقة بدأ هسرل إعادة تأسيس فكرة الحقيقة التي كاد المذهب النفساني أن يقضي عليها، كما فتح في الوقت ذاته الباب أمام الفينومينولوجيا كعلم خاص للماهيات. فما هي العلاقة بين الماهية والظاهرة؟ يجب أن نعلم أن الفينومينولوجيا لا تبحث في الوقائع الخارجية أو الداخلية، بل إنها تركز فقط على الواقع الموجود داخل الشعور، أي على الموضوعات بصفته مقصودة من الشعور وفيه، باختصار على ما يسميه هسرل الماهيات المثالية التي يعني بها تحديدا الظواهر. وبغية تجنب كل لبس متوقع بشأن مفهوم الظاهرة، يرى ييار تيفيناس أننا لكي نفهم هذا المصطلح،

1 Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (IdeenI) (Haag: Martinus Nijhoff, 1950 in Husserliana Band 3. S. 3).

2 Lothar Kelkel et René Schérer, Husserl, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie (Paris: PUF, 1964, pp 29, 30).

علينا أن ننسى تماما المقابلة الكانطية: الظاهرة - الشيء في ذاته. إن الظاهرة بالنسبة إلى هسرل هي ما يظهر مباشرة في الشعور، أي أنها تدرك في الحدس قبل كل تفكير أو حكم، وما علينا إلا أن نتركها تظهر وتعطي نفسها، فالظاهرة هي ما يعطي نفسه بنفسه، أو ما يسميه هسرل الإعطاء الذاتي¹ للموضوع.

على هذا الأساس فالمنهج الفينومينولوجي لا يركز فقط على العناية بمضامين وموضوعات المعرفة من حيث قيمتها أو واقعيتها، بل إنه يركز أساسا على وصفها على الصورة التي تعطي بها كمقاصد خالصة وبسيطة للشعور.

أدرك المعاصرون لهسرل، بعد أن اتضح مفهوم الظاهرة والمنهج الجديد في أذهانهم، أنه من الممكن تحديد كل علم خاص بالأشياء بواسطة المنهج الفينومينولوجي، بشرط أن تنتقل من الوقائع التجريبية إلى الظواهر، أي إلى الماهيات؛ وبهذه الطريقة تعددت الأوصاف الفينومينولوجية، وسرعان ما تأسس عدد من الفينومينولوجيات: فينومينولوجيا الحق، الدين، الفن... إلخ.²

3.2 منهج التعليق الفينومينولوجي

يقول هسرل: "من غير الممكن أن نتجنب الابتداء بنوع من التعليق الشكي الجذري الذي يضع مجموع كل القناعات موضع سؤال... و الذي يمنع مسبقا كل استخدام لهذه القناعات في حكم ما، [كما] يمنع من اتخاذ أي موقف بشأن قيمتها الإيجابية أو السلبية. على كل فيلسوف أن يسلك على هذا النحو مرة واحدة في حياته، وإذا لم يكن قد فعل ذلك، فعليه أن يفعله، حتى وإن كانت له "فلسفته". هذه الأخيرة يجب معاملتها أمام التعليق كأى حكم مسبق".³

إن مشروع البحث عن أساس مطلق للعلوم ولل فلسفة، قد جعل هسرل يسلك في البداية نفس الطريق الذي سلكه ديكا رت، وهو الشك المنهجي، غير أن تعليق الحكم أو الأبوخية، وإن كان يقتضي عدم الثقة بالعلوم الوضعية وبصحة

Selbstgebung 1

Pierre Thévenaz, De Husserl à Merleau- Ponty: qu'est-ce que la 2
phénoménologie? (Suisse: éditions de la Baconnière, 1966, pp. 41, 42).

Edmund Husserl, la crise des sciences européennes et la 3
phénoménologie transcendantale. Traduit par Gerard Granel (France:
éditions Gallimard, 1976. pp. 274).

العالم المعيش، إلا أنه يهدف في جوهره، وهذا من خلال رفض البدايات الخاطئة (سواء على المستوى الحسي والفكري)، إلى بلوغ البداهة القطعية.

ويمكن الفرق الجوهرى بين هسرل وديكارت في أن موضوعات الشك بالنسبة إلى هذا الأخير تؤخذ على أنها خاطئة، بالإضافة إلى هذا فإن ديكارت كان مستعجلا للخروج من جحيم الشك، على حد تعبير هسرل. لقد ميّز هسرل في كتاب الأفكار I بكل وضوح، بين النفي الكلي المنسوب إلى ديكارت والتعليق البسيط للحكم المنسوب إليه، معتبرا الأول موقفا مبالغاً فيه. وعلى أساس هذا التمييز الدقيق بين المنهجين، يؤكد هسرل أنه لا يوجد من هو أكثر واقعية من الفينومينولوجي، ذلك أنه لا يشك أبداً في كونه إنساناً، ولا في كونه يعيش في عالم واقعي ويملك تجربة حقيقية بخصوصه. إلا أن هذه البدايات الخاصة بالعالم الواقعي تصير بالنسبة إليه، رغم كونها يقينية في الموقف الطبيعي، من أكبر الألغاز. وهذا هو أيضاً الفرق بين الفينومينولوجي (أو الإنسان الذي يفكر ضمن الموقف الفينومينولوجي) والإنسان العادي الذي يفكر في إطار الموقف الطبيعي. بالنسبة إلى هذا الأخير ليس هناك لغز في المعرفة: هناك الأشياء التي يجب معرفتها، وهناك واقع المعرفة نفسه. ربما الشيء الوحيد الذي يطرح إشكالا هو قيمة المناهج العلمية المختلفة.

إن ما يميّز الفكر الفلسفي ليس كوننا نعرف، بقدر ما يميّره كيف هذه المعرفة وماهيتها، أو كيف هذه الإمكانية التي تجعلنا نعرف، ومن ثمة كيف اليقين الذي يكون لدينا عن واقع هذه المعرفة. من هنا نشأ المطلب المتعلق بنظرية معرفية جذرية من شأنها أن توضح لنا ماهية المعرفة.

1.3.2 اختبار بداهة وجود العالم

كانت أول عملية اقتضاها منهج التعليق هي اختبار بداهة وجود العالم، نظرا إلى أن هذا الأخير هو أول ما يعطى لنا على نحو متواصل، وفي تجربة مستمرة تتميز بكونها سابقة على بدايات الحياة الجارية، بل على بدايات كل العلوم التي تتخذ العالم موضوعا لها. إلا أن بداهة وجود العالم مستمدة من بداهة التجربة الحسية التي يعطى لنا هذا الأخير فيها، وبهذا الصدد يؤكد هسرل:

"من الواضح أن التجربة الحسية التي يعطى لنا العالم باستمرار في بدايتها، لا يمكن أن تعتبر قطعية، أي تستبعد بكيفية مطلقة إمكانية الشك في وجود العالم، أي إمكانية عدم وجوده".¹ إن كل إدراك لشيء يقع في المكان هو إدراك غير مطابق، وهذا بالضبط من حيث أنه يعطينا الشيء فقط من جانب واحد مع بعض تحديداته، أي يعطينا الصفات الجزئية التي تنتمي إلى الشكل المرئي بصفة جزئية. وعلى الرغم من أننا نشعر بوجود الشيء ذاته، موضوع إدراكنا، إلا أن هذا الشعور لا يغير شيئا من هذا الطابع غير الكامل للإدراك. ليس هذا فقط، بل إن التجربة الفردية، كما يقول هسرل، وحتى مجموع التجارب التي يمكن إدراك الوحدة التي تشملها، يمكن أن تنكشف لنا كمجرد مظهر أو كحل منسّق.

إلا أن هذا كله لا يشكل، حسب هسرل، برهانا قاطعا على إمكانية عدم وجود العالم.² ذلك أن "نفي العالم أو إفناء إفناء حقيقيا، يؤدي إلى نفي وإفنائي أنا نفسي، ما دمت أنا، ووجودي، والتجارب التي أدرك بواسطتها ذاتي مباشرة، محتوى مباشرة في هذا العالم".³

وبما أن نفي الذات مستحيل، بالنسبة إلى هسرل، نظرا إلى أن "الأنا موجود"، وإن كان يعطى لنا باعتباره تخصيصا عارضا، لا تخصيصا مميّزا على الإطلاق للعالم الموجود من خلال تجربتنا، إلا أن القضية "أنا موجود" تبقى مع ذلك مبدأ كل المبادئ، والقضية الأولى لكل فلسفة حقيقية.⁴

إن الأنا يملك في الحقيقة وجودين: وجودا حسيا طبيعيا ووجودا فكريا ترنسندنتاليا، وإذا كانت تجربة الأنا الطبيعي نسبية وناقصة، فإن التجربة الترנסدنتالية للأنا أفكر هي أساس كل يقين.

2.3.2 الأنا أفكر بصفته ذاتية ترنسندنتالية

يرى هسرل في كتابه تأملات ديكارتيّة أن التحقيق الكامل للرجوع

1 Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge in Husserliana Band I: (Haag: Martinus Nijhoff, 1950. S. 57).

2 Ibid. S.57.

3 Edmund Husserl, Erste Philosophie, T. II. Theorie der phänomenologischen Reduktion. In Husserliana Bd. 8.(Haag, Martinus Nijhoff, 1950, S. 41).

4 Ibid. S. 42.

الديكارتي الكبير إلى الذات، سيقودنا إلى الذاتية الترنسندنتالية، إلى المجال النهائي واليقيني بالضرورة الذي يجب أن تتأسس عليه كل فلسفة جذرية. وفي هذا السياق يقول: "إننا كفلاسفة يتأملون بطريقة جذرية، لا نملك حاليا لا علما صحيحا ولا علما موجودا".¹

طبعاً، ليس المقصود هنا إنكار العلوم الموجودة والعالم الذي نعيش فيه إنكاراً حقيقياً، بل المقصود هو أن نتجاهلها وأن نسحب ثقتنا الساذجة بها في موقف جديد، هو الموقف الفينومينولوجي الذي لم يعد فيه العالم سوى ظاهرة تدّعي الوجود أو باختصار ظاهرة وجود، وهذا يصدق أيضاً على كل ما يحتويه من أنوات أخرى. مفهوماً الحسي، كما يصدق على الحيوانات. مع ذلك فإن هذه الظاهرة، بصفتها ظاهري، ليست عدماً خالصاً. إن ما تكسبه الذات في هذا الموقف أكثر بكثير مما تفقده، إنه حياتها الخالصة مع مجموع حالاتها المعيشة الخالصة وموضوعاتها القصصية. باختصار إنه الشعور الخالص الذي فيه وبواسطته يكون العالم موجوداً بالنسبة إليّ، بمعنى أنه يستمدّ قيمته من هذه الحياة الشعورية، ومنها فقط. يقول هسرل موضّحاً:

"أي أن له [أي العالم] قيمة عندي لمجرد أنني أختبره في التجربة، أدركه حسياً، أتذكره، أفكر فيه بكيفية ما، أطلق عليه أحكام وجود وأحكام قيمة، أرغب فيه... وهلمّ جرا".²

هكذا يستمدّ العالم معناه الكلي والخاص، ويستمدّ شرعيته الوجودية كلها من هذه الأفكار التي أفكر فيها³ وحدها. نتيجة لهذا، فإن الوجود الطبيعي للعالم يفترض كوجود في ذاته سابق، وجود الأنا أفكر الخالص وأفكاره التي يفكر فيها. إذن فنطاق الوجود الطبيعي لا يملك سوى سلطة من المرتبة الثانية، ويفترض دائماً بشكل مسبق المجال المتعالي الترنسندنتالي.

4.2 مفهوم القصصية بين برنتانو وهسرل

يتضح مما سبق أن هناك علاقة أساسية تربط بين الذات والعالم، لولاها لما كان لأي واحد منهما معنى أو قيمة. إنها فكرة القصصية التي استفادها هسرل من

Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, S.58. 1

Ibid. S. 60. 2

cogitations 3

أستاذه برنتانو الذي كان له تأثير عميق على تطوّر الفكر الفلسفي خلال القرن العشرين، وكذا على العديد من تيارات علم النفس المعاصر.

انتقد برنتانو بشدة فكرة إدخال المذهب الطبيعي في دراسة الظاهرة النفسية، ودافع عن فكرة وصف الظواهر النفسية، مؤكّداً أن هذه الأخيرة تتميز بخاصية أساسية، وهي القصدية. من هنا ركزت مدرسته على دراسة الشعور وأنماط العلاقة بالموضوع، وكان منهجها الوحيد المعتمد هو منهج الوصف الأصيل للحالات المعيشة، ونعني به الوصف المتحرّر من كل افتراض مسبق، سواء كان علمياً وراثياً وميتافيزيقياً. إن القضية التالية: "لا أحد يستطيع أن يشك بحق في أن الحالة النفسية التي يدركها في نفسه لا توجد، أو لا توجد على نحو ما أدركها"، التي ستصبح، بعد تعديلها من قبل هسرل، مبدأ أساسياً للفينومينولوجيا، تعلن من جهة عن مبدأ راسخ للمعرفة، وهو أن الحقيقة الذاتية لا تقل قيمة وصحة عن الحقيقة الموضوعية، كما أنّها تعدّ من جهة ثانية أكثر الصيغ استجابة لحاجة العودة إلى الحياة وإلى العيني في تلك الفترة.

مع ذلك لم يكن لمفهوم القصدية عند برنتانو سوى قيمة سيكولوجية، بحيث كانت الطابع الذي يميّز الظاهرة السيكولوجية، أما بالنسبة إلى هسرل، فقد اكتسبت قيمة ابستمولوجية، ترنسدنتالية ثم أنطولوجية. لقد صارت الصفة المميّزة لعلاقة جديدة بين الذات والموضوع، أو بين الفكر والوجود، وهي علاقة أساسية تكون فيها الذات والموضوع غير منفصلين، ومن دونها لا يمكن لأي منهما أن يكون قابلاً للإدراك الحقيقي. صحيح أن قصدية الشعور تعني أن "كل شعور هو شعور بشيء"، غير أن هذا لا يعني وجود علاقة واقعية سببية بين موجود فيزيائي طبيعي في ذاته وموجود نفسي لذاته، كما لا يعني أبداً أن لكل شعور أو لكل معرفة موضوعاً أو مضموناً. إن فهم القصدية على هذا النحو، هو قضاء عليها وعلى الفينومينولوجيا برمتها. لكي نفهم المعنى الحقيقي للقصدية، لابد أن نذكر بأن مشكل المعرفة في نظر هسرل، هو في جوهره مشكل التأسيس. وإذا كان الأمر كذلك، فمن غير الممكن أن نفهم الموضوع إلا انطلاقاً من الذات التي تعطيه معناه أو تؤسّسه، أو بشكل أدق، من الشعور الترنسندنتالي الذي يعطينا بنيات العالم المقصود، ويعطينا بشكل خاص وحدة معناه. من هنا لا يمكن اعتبار الشعور بمجرد

عنصر صوري، أو مجرد عنصر موحد للمعرفة، أو شرطا لإمكانية الموضوع فقط، إنه بالإضافة إلى هذا كله، معطى عيني (لا تجريبي) تعيشه الذات مباشرة، باعتباره شعورا حقا، لكن لا بالمعنى السيكولوجي. بهذا فإن القول إن الشعور هو الذي يؤسس الموضوع، ليس المقصود منه أنه يؤسسه، كما لو كان يؤسس شيئا من عدم، بل إن الموضوع يعطى

وينكشف بنفسه لرؤية هذا الشعور المؤسس. إذن فهناك من جهة ارتباط، وهناك من جهة ثانية استقلالية. وكأن هسرل يدعونا إلى تجاوز كل من النزعة الواقعية والنزعة المثالية، وبالفعل يمكننا تجاوزهما معا، لأن الاتجاه الترنسندنتالي يتضمن مثل هذا التجاوز، وهذا من خلال مفهوم الإعطاء الذاتي¹، أو إعطاء الشيء ذاته.

هذا، ونظرا إلى أهمية القصيدة في فلسفة هسرل، فقد خصص لها هذا الأخير ثلاثة من أهم كتبه المنشورة في حياته، والتي تعكس المرحلة الفينومينولوجية الحقيقية: كتاب الأفكار¹، المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي، تأملات ديكراتية. حيث يشكل كل واحد منها محاولة متميزة للوصول إلى هذا العلم المطلق وهو الفينومينولوجيا، إلا أنها تتفق جميعا على أن العنصر القاعدي الذي يجعل علم الفينومينولوجيا ممكنا، إنما هو مفهوم القصيدة بلا منازع.

5.2 مفهوم الرد الفينومينولوجي

إذا كان التعليق هو امتناع مؤقت عن التصديق بالعالم، وبالتالي وسيلة لتحويله إلى ظاهرة وجود، فإن الرد الفينومينولوجي هو إبراز اختياري للعلاقة القصدية بين الذات والعالم، وهذا من خلال رد هذا الأخير إلى الذاتية الترنسندنتالية، لهذا اعتبر بعض الباحثين الرد عكسا للقصدية، فمن خلاله تتحقق فكرة تأسيس معنى الموضوع وماهيته من خلال الذات الترنسندنتالية. إن تسمية الرد بالرد الفينومينولوجي، ترجع أساسا إلى أنه يسمح لنا بإدراك العالم كظاهرة، أي إلى إبرازه، لا في واقعه الفعلي أو في وجوده "الذين وضعنا بين قوسين"، وإنما في واقعه المحاith للشعور. من هنا فإن المهمة الأساسية والأولية للرد تتمثل في إظهار هذه

العلاقة القصدية الأساسية بين الشعور والعالم، وهي العلاقة التي تظل محجوبة في الموقف الطبيعي. إن أكبر حقيقة يوصلنا إليها الرد هي أن العالم يعطي نفسه بنفسه للشعور الذي يعطيه معناه. بالإضافة إلى هذا فإن إبراز العالم كظاهرة، معناه أن نفهم أن كينونة العالم لم تعد تعني وجوده أو حقيقته، بل معناه، وأن هذا المعنى يتمثل في كونه كوجيتاتوم مقصود من الكوجيتو. إن النتيجة التي يصل إليها الرد ليست هي الكوجيتو وحده، بل الأنا-الكوجيتو-الكوجيتاتوم، أو الشعور -هذا- العالم، بصفته الشعور المؤسس لمعنى العالم. ومادام أن العالم لم يعد وجوداً، بل ظاهرة خالصة أو دلالة محضة، فلا داعي أن نتصور وجود منطقتين تتقاسمان الواقع: العالم الطبيعي والحقل الترنسندنتالي، باعتبار هذا الأخير - مثلما قد يتوهم البعض - عالماً وراثياً ميتافيزيقياً قابلاً بدوره لأن يعرف، لأن يوصف ويدرك كطبيعة ثانية.¹ يقول هسرل:

"بواسطة الرد الفينومينولوجي أردّ أناي الإنساني الطبيعي وحياتي النفسية - ميدان تجريبي السيكلولوجية الداخلية - إلى أناي الترنسندنتالي الفينومينولوجي، ميدان التجربة الداخلية الترنسندنتالية

والفينومينولوجية. إن العالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إليّ، الذي وجد أو الذي سيوجد بالنسبة إليّ، هذا العالم الموضوعي مع كل موضوعاته، يستمدّ مني أنا نفسي، كما سبق أن قلت، كل المعنى

وكل القيمة الوجودية التي يملكها في كل مرة بالنسبة إليّ - يستمدّها مني بصفتي أنا ترنسندنتاليا - كشف عنه الرد الفينومينولوجي الترنسندنتالي لأول مرة...[و] لنلاحظ بهذا الصدد أنه إذا لم يكن الأنا المردود جزءاً من العالم، فإن العالم هو الآخر بالمقابل، وكل الموضوعات التي تنتمي إليه، ليست أجزاء واقعية لأناي".²

من هنا نرى أن التعليق الذي يشكل الجانب السلبي للمنهج الفينومينولوجي - بينما يعتبر الرد جانبه الإيجابي - لا يعني التوقف عن العيش داخل العالم، كما لا يعني نفي واقعيته، إنه مجرد امتناع عن استعمال البدايات وأنواع

Pierre Thévenaz, De Husserl à Merleau-Ponty, pp. 46, 47. 1

Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 2
.64-S.65

اليقين التي يقدمها لنا، وتكمن أهمية هذا الامتناع في أنه يجعل الشعور مهياً للانفتاح على بعد جديد للتجربة، وهو البعد الترנסدنتالي، ومن ردّ كل شيء إليه، وبذلك يتوصّل الشعور إلى إدراك دوره التأسيسي، وإلى التخلص من عملية نسيان الذات التي تطبع الموقف الطبيعي الساذج.

نستخلص مما سبق أن وظيفة الفيلسوف الحقيقية والأساسية تتمثل، حسب هسرل، في تحويل كل موجود إلى موجود معقول من خلال الشعور التأسيسي الذي هو قصدية فاعلة¹، الشيء الذي يعني أن التأسيس هو التفسير الوحيد للوجود، وأنه لا يمكن تبعا لذلك لعلم فلسفي دقيق أن يتحقق، إلا إذا تم الاعتراف بأن كل وجود هو وجود مرتبط بالذاتية الترנסدنتالية التي يتأسس فيها، والتي هي تيار دائم من التأسيس².

بهذا يُعدّ التأسيس النهائي للفلسفة وللمعرفة عموماً، الهدف الرئيسي البعيد للفينومينولوجيا الترנסدنتالية، بينما يتمثل هدفها المباشر في تأسيس العلوم باعتبارها معارف متعلقة بموضوعات لا شك فيها على الإطلاق وصحيحة بالنسبة إلى كل إنسان. وفي هذا السياق يعتقد هسرل أن المعرفة العلمية تملك على نطاق واسع weitgehend نفس البنى التي تملكها المعرفة في عالم الحياة، وعليه، إذا كانت العلوم تنطلق في الأصل من الحياة قبل العلمية، بل وتفترضها، فإنها يجب أن تبقى أيضاً مرتبطة بها zurückbezogen، وهذا ما جعل هسرل يهتم في المرحلة الأخيرة من فلسفته بعالم الحياة اهتماماً كبيراً.

6.2 أزمة العلم ونظرية عالم الحياة

ينطلق هسرل في تحليله لأزمة العلم من انتقاد كل نظرية للمعرفة تدعي وجود موضوعات مفارقة للشعور وتعدّها بمثابة أسس Gründe نهائية لكل معرفة، باعتبار أن الموضوعات الموجودة في ذاتها والتي تخفى على الذات verborgene، لا يمكن على الإطلاق إثباتها كشيء موجود، وبالتالي لا يمكنها كذلك أن تقدم للمعرفة

1 Leistende Intentionalität

2 Quentin Lauer, phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité (Paris: PUF, 1955, p. 34.

العلمية بشكل خاص أية قاعدة توضيحية *Erklärungsgrundlage* لا شك فيها. هكذا يتمثل المأخذ الكبير الذي يوجّهه هسرل إلى العلوم، في كونها تسلّم *annehmen* - على غرار "المذهب الطبيعي الوضعي"، بوجود أشياء في ذاتها مفارقة للشعور، الأمر الذي أوقعها في أزمة كبيرة، وهي الأزمة التي تناولها هسرل بالدراسة والتحليل في آخر كتبه وهو *أزمة لعلوم الأوروبية والفلسفة الترنسندنتالية*، والذي عرف فيما بعد بمقال - *الأزمة باختصار*.

فهل يمكن القول أن الشعور بالأزمة بدأ أول ما بدأ مع مقال - *الأزمة*؟ بالتأكيد لا، بل يمكن القول بالأحرى أن كل الحياة الفلسفية لهسرل ابتداء من فلسفة الحساب 1189 إلى غاية المحاضرات التي ألقاها بخصوص أزمة العلوم الأوروبية في 3519، كان يسيطر عليها الشعور بأزمة في الثقافة، كما يمكننا أن نؤكد مع مرلوبونتي أن الفينومينولوجيا نشأت من أزمة معينة، وبأن هذه الأزمة هي بلا شك أزمنا نحن أيضا. يقول مرلوبونتي: "إن المجهود الفلسفي لهسرل موجّه في الواقع إلى إيجاد حل في آن واحد لأزمة الفلسفة، أزمة علوم الإنسان وأزمة العلوم التي لازلنا نتخبط فيها."¹ تتمثل الأزمة التي يتحدث عنها هسرل بشكل جوهرى في انفصال عالم العلم كما يؤسسه العلم

ويراه، عما يسميه هسرل عالم الحياة، إذ ما هي العلاقة بين العالم الذي يتحدث عنه الفيزيائي وذلك الذي يتحدث عنه الشاعر أو الذي نتحدث عنه نحن جميعا في لغة حياتنا اليومية؟ بل هل بقيت هناك أصلا علاقة بينهما في وقت طفى فيه العالم التقني العلمي على جميع مستويات الحياة، إلى درجة أن صار الإنسان نفسه، الذي أسس هذا العالم مغتربا فيه؟

لقد لاحظ هسرل أن العلوم الشيفية قد حولت الإنسان إلى شيء من الأشياء، أي أنها شيآت ما لا يقبل التشيء بطبيعته، فكانت النتيجة إنسانا ممزقا بين وجودين، وجود يوجد فيه ولا ينتمي إليه، ووجود ينتمي إليه ولا يوجد فيه، أو

M. Merleau- Ponty, les sciences de l homme et la phénoménologie, 1
CDU. Paris, p. 1. cité par André Dartigues in qu' est-ce que la
phénoménologie? (1972, Edouard Privat, Editeur).

بتعبير أدقّ لم يعد يوجد فيه، لأنّ العالم التقني قد حلّ محلّه. بهذا صار حال هذا الإنسان يشبه حال طفل أخذ من بين أحضان أمه ليتولّى رجل آلي الاعتناء به وتربيته وتوجيهه طبقا لتعليمات العلم التجريبي الصحيحة والدقيقة، وبعد سنوات صار الطفل رجلا آليا يتقن ويعرف كل شيء إلا معنى السعادة، وهذا ببساطة لأن السعادة من المعاني التي تتجاوز الإمكانيات "اللامحدودة" للعلوم التجريبية الوضعية!

1.6.2 كيفية تجاوز الأزمة

في الواقع إن المذهب الوضعي، من خلال توحيده بين الوجود واللغة العلمية لهذا الوجود، قد نسي أن العلم ما هو إلا نشاط إنساني يؤسّسه الإنسان حسب تقليد ومشروع إنسانيين. فكيف يمكن تجاوز هذا النسيان الذي جعل الإنسان يتحوّل إلى خادم للعلوم، عوض أن يكون سيّدا لها؟ أو باختصار كيف يصبح العلم وسيلة والحياة الإنسانية هدفا؟ ليس هناك حسب هسرل إلا طريق واحد، وهو العودة إلى عالم الحياة، أو بمعنى أصحّ، إلى تحقيق الانسجام بين العلوم وعالم الحياة، وذلك بإدماج عالم العلم في عالم الحياة.

إن الشيء الذي يُظهر لنا أن عالم العلم هو عالم بلا حياة هو استبعاد exclusion العلم لكل المحمولات prédicats التطبيقية، القيمة axiologiques والثقافية التي بواسطتها تكتسب الموضوعات معنى وقيمة بالنسبة إلينا. فمن الواضح مثلا أنه لا أحد يستطيع أن يقول في عالم جاليلي "عالم الفيزياء الرياضية" عبارات مثل: الطقس جميل أو البحر هادئ... إلخ، كما أنه لا يوجد أي معنى للحديث عن الغابات، الضيعات، المنازل، الأدوات... إلخ، ذلك أننا إذا نظرنا إلى العالم من الزاوية العلمية، فإنه يجب علينا أن نتجرّد من ذاتنا، باعتبارها أو باعتبارنا أشخاصا نملك حياة خاصة، أي نتجرّد من كل ما هو روحي بأي معنى كان، ومن كل الخصائص الثقافية المتصلة بالموضوعات في الفعل الإنساني. من هنا يمكن القول بعبارة وجيزة إن عالم الموضوعية الخالصة، عالم "النظام المادي الواقعي الموصد"¹ هو عالم لا يقطنه ولا يمكن أن يقطنه أحد.

1 E. Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. (Editions Gallimard, 1976, p. 61).

نتيجة لهذا، لا يمكننا تبديد الوهم الموضوعي إلا إذا أبرزنا من جديد العلاقة التي تربط العلم بعالم الحياة، أي بهذا العالم اليومي الذي نعيش فيه، نعمل فيه، ننجز فيه مشاريعنا، وعالم العلم الذي نكون فيه سعداء أو غير سعداء. هذه العلاقة يمكن الكشف عنها بطريقتين على الأقل:

أولاً: من حيث أن العبارات الأكثر نظرية والأكثر تجريدا ليس لها معنى إلا بارتباطها بنمط من التجربة، هو ما يسميه هسرل التجربة "قبل الحملية"، أي السابقة على كل صياغة ضمن تصورات وأحكام، هذه التجربة هي إذن تجربة الإدراك الحسي، أي إدراك العالم الذي نعيش فيه والموضوعات الفردية التي يتضمنها، والتي على أساسها تبني التصورات والأحكام.

إن المقولات المنطقية والرياضية نفسها مثل: العلاقة، العدد، الكثرة، الكل والجزء... إلخ مشتقة كلها من فكرة "شيء ما على العموم" التي تحيل بدورها إلى إدراك الشيء الفردي مجرداً من تحديداته الفردية والنوعية *spécifiques*. إن الصيغ الأكثر تجريدا وكذا الفكر الأكثر صورية يحمل في أعلى مستواه بصمة هذا الأصل، الشيء الذي سيسمح لهذا الفكر بأن يحتفظ بمعنى ما، وللرياضيات على سبيل المثال بأن تكون قابلة للتطبيق.

يقول هسرل: "كل مكتسب علمي يؤسس معناه في التجربة المباشرة ويحيل إلى عالم هذه التجربة".¹ معنى هذا أن العلم، حتى وإن كانت لغته لا تشبه في شيء لغة العالم اليومي، فإنه لا يتحدث عن عالم آخر، عالم غير مرئي وأكثر واقعية، بل إنه إذا أراد أن يقول شيئا ما فإنه لن يتحدث إلا عن هذا العالم، عالم تجربتنا الحية التي ولد فيها.

ثانياً، لا يقتصر الأمر على كون العلم يتحدث عن هذا العالم، بل إن العالم نفسه يتكلم ضمن هذا العالم. بكل تأكيد يجب علينا أن نلاحظ قبل كل شيء أن العالم ليس فقط عالماً، بل إنه شخص يملك حياة عائلية، يستمع إلى الموسيقى، يلعب الغولف، له آراء سياسية وقناعات دينية... إلخ،

E. Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von LUDWIG LANDGREBE. (FELIX MEINER VERLAG HAMBURG. 1972. S. 43).

ومن البديهي أيضا أن هذا العالم، حتى أثناء ممارسته لعمله العلمي، لا يغادر عالم الحياة. بهذا فعندما يستعمل آينشتين في أبحاثه المتعلقة بالنسبية تجارب ميكلسون Michelson، فإن الآلات وتوابعها لا تكون في متناوله إلا بواسطة معرفة إدراكية *perceptive apprehension*، أي معرفة يشترك فيها كل الناس. كما أنه مما "لا شك [فيه] أن كل ما يُوظف: الأشخاص، التجهيز، مكان المعهد... إلخ يمكن أن يصبح بدوره موضوع إشكالية موضوعية بمعنى العلوم الوضعية، إلا أن آينشتين لم يتمكن من تأسيس بناء نظري، سيكولوجي وسيكوفيزيائي للوجود الموضوعي *l'être objectif* الذي تناوله ميكلسون، لم يكن باستطاعته أن يستعمل كموضوع للتجربة الساذجة سوى الإنسان الذي كان في متناوله هو وفي متناول أي شخص آخر في العالم قبل العلمي."¹

في الواقع لا، ولن يخطر على بال العالم أن يحول الأشياء التي أمامه إلى حقائق علمية، مثل مكان عمله، أريكته أو خادماً مخبره، أي يحولها كلها إلى صيغ *formules* بحجة أن استخدامها استخداماً ذاتياً من شأنه أن يفسد صحة بحثه. بالعكس، إن البحث العلمي نفسه يعتمد على مجموعة من اليقينيات *certitudes* قبل العلمية، التي هي يقينيات تجربة يومية مشتركة تُعد بمثابة مقدمات بالنسبة إلى العلم. بالإضافة إلى هذا فإن الصياغات العلمية نفسها مرصّعة في اللغة اليومية التي تعطي المعنى الأول لما نبحث له عن معقولة عالية.

هكذا، من الواجب علينا أن نعرف مسبقاً ما الذي يعنيه الضوء، السرعة، الزمان، المكان... إلخ، على نحو ما تُعطى هذه الظواهر في الحدس قبل العلمي، إذا أردنا أن نعرف عن أي شيء نتحدث نظرية فيزيائية حول الضوء، المكان، الزمان... إلخ.

وإذا كانت هذه النظرية ستحدث عن هذه الأمور بالتأكيد، بطريقة تختلف عن التأويل الأسطوري لها، فمما لا شك فيه أن هذا الأخير سيفقد قيمته من خلال المعقولة الجديدة التي جاءت بها الفيزياء. مع ذلك فهذه المعقولة لا تعوّض بأي حال من الأحوال عالم التجربة قبل العلمية الذي يكون هو نفسه سابقاً لكل تأويل، بل إنها -أي هذه المعقولة- على العكس، لا تعتبر صادقة *vraie* إلا

بالنسبة إلى هذا العالم، ذلك أن العالم لا يعيش في مكان آخر غير هذا العالم، وبالتالي فلا يمكنه أن يؤسس حقيقة لا تكون كذلك بالنسبة إلى هذه الحياة التي يعيش فيها.

وخلاصة القول، إذا كان المذهب الوضعي يحصر الحقيقة في مجال العلوم الدقيقة، فإن الفينومينولوجيا تعتبر حقائق الحياة التي لم يؤسسها الفهم l'entendement مساوية لحقائق العلم في اليقين، فعندما أقول على سبيل المثال: "الجو جميل" أو "أنا سعيد"، بحيث تترجم لغتي التي أتكلّم بها عن حالتي النفسية، فإن هذه البيانات تستحق أن نسميها أحكاما حقيقية، دون أن يكون علينا أن نرجعها إلى نظرية فيزيائية أو سيكولوجية، تماما مثلما أن هذه الأخيرة ليست بدورها في حاجة إلى هذه الاعتبارات العاطفية لتكون صحيحة في نظامها.

إن الفينومينولوجيا عندما تبين كيف أن العالم والمعرفة التي نكتسبها بصده يتأسسان في الشعور، فإنها تُرجع كل أشكال الثقافة إلى المصدر الذي تستمد منه معناها، وفي هذا المصدر وحده بالضبط، الذي هو حياة الشعور المؤسس conscience constituante، تجد الفينومينولوجيا إذن من جديد الحافز motivation المخفي الذي قاد هذه الأشكال إلى التطور عبر التاريخ، ألا وهو إرادة الإنسان أن يفهم حياته من خلال عقلنتها في أفكار، أي إرادته أن يفهم ذاته، وأن يؤسس من هنا معنى تاريخ الثقافة، أو معنى التاريخ باختصار، علما أن التاريخ بالنسبة إلى هسرل ليس سوى التحقيق، في لانهاية الزمن، لهذا التأمل للذات الذي يبحث الإنسان بواسطته عن اكتشاف معناه الخاص.

إن وصل العالم بحياة الشعور معناه تخليصه من عتمة واقع غريب، هو الـ "واقع في ذاته"، وإخضاعه لنور العقل ولقدرة الحرية، وبهذه الطريقة فقط يتمكن الإنسان من بسط نفوذه على هذا العالم من جديد، ومن تحويله بكل من فيه وما فيه، من عدوّ مخيف إلى صديق ودود. يقول هسرل:

"إننا إذن في تفلسفنا، كيف يمكننا أن نغفل عن هذا، خدمة الإنسانية. إن كل مسؤوليتنا الشخصية عن وجودنا الحقيقي الخاص كفلاسفة... يحمل في ذاته

المسؤولية عن الوجود الحقيقي للإنسانية، الذي لا يكون وجوداً إلا إذا اتجه نحو
تيلوس، والذي لن يبلغ تحقّقه الخاص، إذا بلغه، إلا بواسطة الفلسفة، بواسطتنا نحن،
إذا كنا فلاسفة بحق".¹

E. Husserl, Krisis, p. 15. 1

هنري برغسون

(1859-1941)

هنري برغسون والبرغسونية

د. نورة بوحناش

استاذة الفلسفة في جامعة قسنطينة

مقدمة:

هنري برغسون Henri Bergson فيلسوف فرنسي ولد في باريس (18 أكتوبر 1859) وهو ينحدر والده من اصل بولندوامه الإنجليزية، حصل على جائزة نوبل للآداب عام 1927. ولقد حظي برغسون بشهرة واهتمام لم يتحصلها فيلسوف قبله، حتى صارت فلسفته واسعة الانتشار في فرنسا؛ توفي في عام 1941 وحصل العكس تماما بعد وفاته فقد حدث انصراف شبه تام عن الاهتمام بفلسفته، كان نفوذه واسعا وعميقا فقد اذاع لونا من التفكير وأسلوبا من التعبير تركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات ولقد حاول أن ينفذ القيم التي اطاحها المذهب المادي، ويؤكد إيمانا لا يتزعزع بالروح.¹

من مؤلفاته:

- محاولة في الوقائع المباشرة للوجدان.
- المادة والذاكرة
- التطور الخلاق
- الفكر والمتحرك

البرغسونية والعقل الحديث: يمثل برغسون مع هوسرل أكثر العقول الفلسفية تأثيرا على مسار الفلسفة الغربية في القرن العشرين، ليس من باب تلك

1 بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، انتشارت ذوي القربى، طهران، ط1، 1427 هـ، ص 323. (المحرر)

التصورات الفلسفية البنائية التي مكن منها الفيلسوفان فقط، أو بكثرة الأتباع والتلاميذ، إنما بالمنهج التمييز الذي أحدث ثورة داخل العقل الغربي تأسيسا للمفاهيم وتحصيلا للتصور المعرفي، كما مكن من فتوح أخرى غير متوقعة لهذا العقل.

وإذا كان تأثير هوسرل في الفلسفة الغربية تبين عنه ممارسات الفينومينولوجيا وتحليلها المتنوع بين كثرة من المذاهب، تراوحت بين وجودية وتأويلية ومدارس أخرى عجز بها القرن العشرين، حيث تم تحييين السؤال الفلسفي تعبيرا عن هموم الوعي الغربي وفق مقارنته الفلسفية الكونية، فإن البرغسونية أبانت عن طاقة فائقة للتجلي الروحاني الذي رد كل تجاوزات العقل الحديث، وتحولاته نحو المقاربة المادية المفرطة، وهو ما تعنيه النقدية البرغسونية التي مكنت من مسح شامل للأسس الاستيمولوجية للنظم المعرفية الحديثة التي امتثلت لصورة العلم وممارساته، ثم التحول إلى نقدية روحانية تنقصى دروب التجاوز الذي حصلته هذا العقل. ثم أنه لا يمكن الغفلة عن ذلك الأثر العام لبرغسون على دروب الفلسفة الفرنسية في قرنها المنصرم، من اتجاهات وجودية مؤمنة، وشخصانية وفلسفة القيمة كما تبين عن نفسها في مذاهب لوي لافيل وروني لوسين.

واعتبارا للموقف النقدي الذي ميز البرغسونية، فيمكن القول أن هذه الفلسفة استبقت الروح المابعد حدثية، بذلك الكشف الذي مكنت له عبر فتحها لحقول ما وراء ثوابت العقل الحديث، فالديمومة تخلخل التصور الحسابي الآلي لممكنات هذا العقل، وتحدد ممارساته في مجرد الصيرورة السطحية لحركة الوجود، ذلك أن العلم عاجز أمام المعنى العميق للوجود حيث تتجلى الروحانية وتمكن لنفسها، أما الحدس فيمثل تسربا صريحا للباطن لتحايث الذات ذاتها وتنطبق معها، ذلك أن الممارسات المنهجية للعقل الحديث تعني تقطيع الموضوع، والنظر إليه من الخارج، مما يعني أن الحقيقة تتخفى وتتحجب وراء ضروب التعلق الخارجي بالموضوع المدروس، الأمر الذي يجعلنا نقول أن البرغسونية تجمعها أواصر قرى شديدة العمق بمدسة فرانكفورت في معاناة غمطية لمسار العقل الحديث، ونقده من حيث تلك الخلاصة المعرفية التي لم تجمع إلا على تقرير معرفي

مفاده أن الخلاصة المعرفية لن تكون منطقية إلا إذا عاملت الموضوع المدروس على أنه شيء من الأشياء¹.

لعل الموقف البرغسوني يبدو أصيلا من حيث طبيعة الخلاصة الاستيمولوجية التي انطلق منها وذلك عندما قرر تأسيس المعرفة على الثنائيات، الأنا السطحي مقابل الأنا العميق، الحدس مقابل العقل، العلم مقابل الميتافيزيقا، أخلاق مغلقة مقابل أخلاق منفتحة وهلم جرا من التصورات التقابلية التي بينت أنه خلف التقريرات المعرفية التي مكن لها العقل الحديث بوصف القطع تنفتح وراء أفق الحداثة، أفق آخر ما وراءه يحدد إمكان آخر للمعرفة ولاريب أن الروحانية ستعين الطابع المميز لهذا الأفق، من هنا يمكن القول بأن الفلسفة البرغسونية اخترقت تصورات العقل الحديث بفتحها ثوابت ما وراء عقل الحداثة، وذلك عندما جعلت انطولوجيا الوجود تتسرب بين لحظات المنهج السينمائي الذي يميز المنهج العلمي، في سيره نحو التقاط لحظات ثابتة لا تعمل على إجلاء الحقيقة، لتنصهر وتعي من ثم وجودها الخاص الذي هو وعي باطني، مكن منه مين دي بران قبلا وفلاسفة آخرون منهم بوترو ولاشلي وهاملان.

لقد اتجه برغسون إلى الباطن حيث تتجلى الوقائع النفسية الحية، وتجاوز إلى الحياة فإذا هي سيل متدفق لا يمكن للحساب الرياضي أن يحيط به، لذلك كان المنهج البرغسوني منهاجا آخر يمكن الكشف عن انطولوجيا ممتدة في عمق الأنا النفسي، أو في عمق الحياة البيولوجية هو فعل التعاطف حيث يتم التطابق مع الموضوع بضرب من الرؤيا الداخلية التي تمكن لذاها المحايثة.

هكذا تحمل البرغسونية في جوهرها إشكالية الثنائيات²، الزمان والمكان، الحرية والحتمية، العقل والحدس، إنسانية مغلقة وإنسانية مفتوحة، وسيتم الفصل

1 يمكن السؤال عن هذه العلاقة التي تجمع البرغسونية ومدرسة فرنكفورت النقدية، هل كانت مجرد مقارنة فلسفية يجمعها تصور غربي موحد حول القلق من التجاوزات التي أحدثها التحالف بين العلم والتقنية، وتحويل الفضاء الإنساني إلى فضاء آلي؟ أم أن تحول المعهد الأبحاث الاجتماعية إلى جنيف سنة 1931، ثم افتتاح ملحق في باريس، ثم صدور المجلة من فرنسا هو مجال اللقاء والتقارب بين الفلسفة النقدية الألمانية كما هي في مدرسة فرنكفورت والبرغسونية.

2 Gilles Deleuze: *Le Bergsonisme*, p. U F, 1968, p. 29

بين هذه الثنائيات والتمثيلات بوسيلة التجربة الأشد عمقا والأشد بساطة إنها تجربة الديمومة، التي تمثل في الحق وحدة التجربة التي ينصهر فيها المنهج بالمعرفة، وتعمل عبر هذه الوحدة على التمكين من بناء التجربة الأخيرة، إنها تجربة الخلاص التي تتمظهر عبر السير الأخلاقية الفاضلة، وهي خلاصة البرغسونية التي تذهب عبر تعرجات العقل الحديث إلى وضع مقارنة أخلاقية لأزمة الإنسان الحديث المحصور بين دوايب الآلة، فاتحة لآفاق إنسانية روحانية تتصل بضرب من الانفعال الصوفي بمصدر الروحانية في حد ذاته، لذلك سيكون المسيح عراب آخر في زمان العقل الحديث، والمسيح الروحاني المخلص الذي يناقض مسيح نتشه إله الضعف، هنا تبدو البرغسونية فلسفة ترأب هوة العدمية التي فتحتها العصور الحديثة.

وعموما تبدو البرغسونية ضرورية الآن في فهم عميق لتصورات البيوايقا وفهم مسار الاستيمولوجيا التي سارت عبرها البيولوجيا، فقد كان لبرغسون السبق في التعريف بالمفارقة بين الموضوع الحي وغير الحي، مبينا للملاسات التي قد تنتج عن اختلاط التصور بين الجامد والحي، ثم أن المنهج الوضعي يبدو عاجزا عن التوصيف الحقيقي للموضوع، بما أنه لا يقوم إلا بتصوير لقطات متفرقة عن الموضوع، من هنا عادت البرغسونية إلى تصور استيمولوجي روحاني، يحين أفق آخر للعقل الحديث.

أولا - الخلاصة النقدية - برغسون في مواجهة فلسفة العقل الحديث -
تتخذ الفلسفة البرغسونية نميزا يمتد إلى عمق الأبعاد التاريخية للفلسفة الغربية منذ سقراط، إنه البدء بالمقدمة النقدية، وهي في الحق مقدمة ضرورية لما هو قادم من السؤال الفلسفي، ذلك أن الأطروحة البرغسونية تبدو مفارقة لكل النزعات الفلسفية التي واكبت ازدهار العلم الوضعي، من هنا يجمع برغسون عبر قراءة نقدية، على ضرورة تجاوز روح العقل الحديث الذي أجمع على التحالف المزدوج مع العلم وريفته التقنية.

تبدو المعرفة الحديثة معرفة تتجاوز عمق التصور لتركز على ظاهره وتمظهره الخارجي ذلك «أننا نعلم عن أفكارنا بالكلمات ونفكر في الغالب عبر المكان، وبمعنى آخر، فإن اللغة تقتضي منا أن نضع بين أفكارنا نفس التميز الدقيق والمحدد، ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت الصعوبات التي تقف حاجزا في طريقنا، والناجمة

عن بعض المشكلات الفلسفية، لا تأتي من كوننا نعانِد في مطابقة الظواهر للمكان الذي توجد فيه»¹، تكون المسألة الأكثر حرجا والتي تميز الفلسفة الحديثة، هي تمكين الزمان، لذلك ركز برغسون في نقده للأنساق الفلسفية على نقطتين هما:

أ. قد فكرة الزمن.

ب. نقد منهج التحليل المستند على تصور خاطئ للمفاهيم، وهو منهج اقتسمته الفلسفة والعلم، حيث يعمل على تجاوز العمق والانخراط من ثم في السطح، وتتبع الأنا سطحي متخطيا عمق الوجود حيث تعجز الكلمات والتصورات العلمية والفلسفية التي راهنت على مقتضى تمكين الزمان.

1 - نقد الزمان المتقطع: على الرغم من اختلاف المنطلقات التي تدخل منها البرغسونية ناقدة للخلاصة الفلسفية للعقل الحديث، إلا أنها تذهب إلى خلخلة أساس مشتركة بين كل المذاهب، إنها مذاهب تصور الزمان على غرار المكان في البدء، لذلك رفض برغسون النظرية النقدية وتصوراتها الاستيمولوجية، ذلك أن كانط سعى إلى تقديم معرفة موزعة في الزمان والمكان ليؤيدان معنى واحد، أما الشيء في ذاته الخارج عن إطار الزمان والمكان فمعرفته مستحيلة في عالم الظواهر، لذلك يكمن خطأ الكانطية في اعتبارها الزمن مكانا متجانسا منفصلا تماما عن محتواه، ليتجاوز التجربة الباطنية التي تتألف من لحظات متداخلة وتكشف عن قدرة مطلقة للحرية ((ففي المزج بين الديمومة الحقيقة ورمزها يكمن في نفس الآن بالنسبة لنا ضعف وقوة الكانطية، إذ يتخيل كانط من جهة أشياء في ذاتها، ومن جهة أخرى زمانا ومكانا متجانسين تنطبع من خلالهما الأشياء في ذاتها، وبهذا يولد من جهة الأنا الظواهري الذي يدركه الوعي، ومن جهة أخرى الموضوعات الخارجية))²، من هذا الباب يوفر الزمن الكانطي قاعدة متينة للعلم، غير أن المعرفة الحاصلة في العقل تعد صورة باهتة جدا للحقيقة الواقعية، ويبقى عالم المطلق مجهولا لا يخضع لنفس وسائل المعرفة وهنا قسم كانط العالم إلى نسبي ممكن داخل التجربة، ومطلق لا يعتمد إلا على مقارنة أخرى خارج أسوار التجربة.

Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, p. U F, 1
155e, 1982, p. 1

Op.Cit., p. 174 2

سيتمحه برغسون أولا إلى نقد تصورات الفلسفة الوضعية حول المنهج المستخدم، هو المنهج الذي حذف الميتافيزيقا حذفاً كلياً مع إبقاء العلم ميداناً أوحداً للمعرفة، غير أن برغسون سينسأل قبلاً عن قاعدة مثل هذا التسليم، ذاهباً إلى قانون الحالات الثلاث الذي مكن منه أوغست كونت بوصفه مسلمة الخطاب الوضعي أولاً، ليسأل من ثم سؤال المشروعية قائلاً «كيف يُتَحَقَّقُ تجريبياً من قانون الحالات الثلاث؟ ولو فرضنا تتابع الحالات الثلاث في الماضي، فلا شيء يدل على عدم إمكانية صعود السلسلة مرة أخرى بعدما تم الهبوط فيها، هذا ما حدث لكونت نفسه إذ يعد الشق الثاني من فلسفته ميتافيزيقاً ولاهوت، ولذلك فلن نربح شيئاً لما نضع أنفسنا في خدمة العلم»¹.

خلافاً للخلاصة الوضعية، يميلنا برغسون إلى المعطيات المباشرة للشعور كتجربة باطنية لتكون موضوعاً للميتافيزيقا، ولترادف المطلق والواقعي والمتعالي، مطالباً بتواجد الميتافيزيقا إلى جانب العلم، فقد يرى العلم في هذه التجربة مجرد علاقات منطقية. أما الميتافيزيقا فتعود إليه بوصفها مصدراً للحياة وموقعا للمطلق «ولقد أردنا من العلم أن يمحك علمياً وأن لا يتزواج بميتافيزيقا لا واعية، والتي تظهر للكثير على صورة علم منذ نصف قرن. لقد وقفت هذه العلمية المفرطة في طريق الميتافيزيقا، فكل محاولة للحدس قد وقفت منذ البدء بسبب كل الاعتراضات التي ظنت أنها علمية»²، ولذلك ستؤلف البرغسونية موقفاً نقدياً لكل الاتجاهات الوضعية والعلمانية المتطرفة، والتي أقرت بضرورة حذف الميتافيزيقا وتعويضها بالعلم، وهنا طالب برغسون بحق الميتافيزيقا للتواجد مع العلم، إذ الفصل التعسفي بينهما يؤدي إلى حرمان المعرفة من المطلق، وفي غياب المطلق تبدو قاعدة التصورات الأخلاقية بدون شرعية تذكر.

ألفت النظرية التطورية قضية جدلية في مقدمات الفلسفة البرغسونية، فبالإضافة إلى أن هذه النظرية تعتبر الطبيعة كائن حي خاضع لقوانين رياضية تماثل آلة هائلة، فهي تعتبر العضوية جهاز ميكانيكي، ليمثل العضوي اللاعضوي،

Bergson: *Ecrits et paroles*, textes rassemblées par Mossé -Bastides, 1
p. U F, 1957, T 1, p. 105

Bergson: *La pensée et le mouvant*, p. U F, 91e, 1985, p. 71 2

ويؤلف الحي ترادف للميت، وعلى الرغم من نقد برغسون المبكر لمنطق تمكين الزمن الذي هو ضرب من الآلية الخفية، إلا أن الفرق بين الآلة والعضو، بين الجهاز والحياة لم يظهر إلا في كتاب التطور الخلاق، حيث تتخذ مقولة التطور مدلولاً معاكساً لمفهومها في المذاهب الآلية، فبعدما كانت صورة للتجانس أصبحت منطقاً للتجانس، والاستمرارية والخلق غير المعلن عنه بواسطة التنبؤ.

في مقابل المنطق الآلي للتطور، تفسر البرغسونية الحياة عن طريق المبدأ الروحاني، لأن التطور الآلي الذي يميز النظرية التطورية ينشأ ضرر للكائنات بمرور تشوهات تؤدي إلى العجز عن البقاء، ذلك أن التطور الحيوي يسير وفق منطق الصدفة، مما يعني عدم وجود محدد وضابط يحيل الحي إلى الكمال، بل قد يؤدي إلى كائنات في غاية النقص.

كما تتسم الرؤية البرغسونية بقيمة أخلاقية، بما أنها تخص الإنسان بقيمة عليا في التطور، فبعدما رأت فيه التطورية تطوراً مباشراً للحيوانية، أكد برغسون بأن هناك فرقاً في الطبيعة بين الحيوان والإنسان ليكون هذا الأخير غاية التطور («فالإنسان ما كان لينبثق من الحيوانية في أي لحظة معينة»)¹، لذلك يفسح أمامه سبيل التطور الروحاني المكمل للتطور العضوي في كتاب منبع الأخلاق والدين ليتفوق الإنسان روحانياً، ليس عن طريق الصراع، بل بقدرة الحب التي تنبثق دعائمها من فرد يحافظ على القيم، وهو كمال التطور الروحاني الذي يجعله برغسون غاية التطور المعرفي والأخلاقي للبشرية.

استمر نقد برغسون للاتجاهات الترابطية في علم النفس، وذلك عبر معظم إنتاجه الفكري خصوصاً في كتابه المعطيات المباشرة للشعور حيث يأتي بديل الديمومة مقوضاً مقولة الحتمية في الحياة الشعورية، وفي كتاب المادة والذاكرة الذي يقدم دعائم لنقد التوازي النفسي الجسدي معتبراً حياة الروح مكتفية بذاتها، وقد برهنت البرغسونية بواسطة هذه الأطروحات الفلسفية على ارتباطها بالعلم، لأن موقفها من الحرية والخلود يقوم على تفنيد الاتجاهات الفلسفية والعلمية - يقصد بها اتجاهات علم النفس الفيزيائي - التي تماثل بين الحياة الشعورية الباطنية

1 برغسون: التطور الخلاق، ترجمة محمد محمود قاسم ونجيب بلدي، وزارة الثقافة والإرشاد، الإدارة العامة للثقافة، مصر العربية ص- ص، 138 139

وعلاماتها الخارجية، ثم تعبر عنها في علاقات رياضية بصورة كمية مما يؤدي إلى انتفاء الحرية.

يؤكد النقد البرغسوني على أن النزعة الترابطية تنقل الخطاب الرياضي من التصورات العلمية إلى قلب الشعور الإنساني، إذ جعلت من هذا الشعور مجرد سلسلة منفصلة من الحالات الباطنية، ثم ألحقت العنصر الكيفي لتحول التيار الدافق إلى نقاط رياضية، فعندما نقلت التغير الكيفي إلى مقدار كمي يمتاز بصفتي الزيادة والنقصان، فإننا نخرج الزمان بالمكان، ونقوم بقياس الكيف، مراعين لآلاف العادات العقلية التي نفكر بواسطتها، ونسير في اتجاه اللغة والحاجات الاجتماعية التي تجعلنا نفكر بواسطة الرموز، ثم يضيف برغسون أن فكرة الترابط ليست إلا تأليفا عقليا ينظر إلى الشعور نظرة خارجية، دون أن يتسرب إلى باطن الموضوع فيطابقه¹. و في كل الأحوال لا يوجد هذا الترابط إلا كمنطق سابق على الواقع، لأننا نصف الحروف الأبجدية بالمنهج نفسه².

كانت البرغسونية فلسفة نقدية عملت على تقويض الدعائم المنطقية لكل التصورات الفلسفية التي تألف بين الزمان والمكان، وترفض الاختلاف بين المتحانس واللامتحانس لتجعل من الروح ميدان للحساب الرياضي وللتصورات الآلية، ويبدو أن الديمومة هي البديل المنطقي للتصورات الوضعية والمقاربات العلمانية، فالديمومة تفسح أمام العقل الحديث أمل الروحانية، للتعلم التصورات البرغسونية داخل تجربة التصوف، وليكون التصوف بديل عن الضيق الذي مكنت منه الآلة في قرن شهد حالات الانتحار الإنساني الكبرى.

ثانيا - الديمومة والوجود العميق: تحتل فكرة الزمن موقعا مركزيا في فلسفة برغسون، فهي الفكرة التي تبدو محور الحركة الإشكالي في هذه الفلسفة، وإليه ترجع تساؤلات برغسون الاستيمولوجية والأنطولوجية والأكسيولوجية، زمن يتمظهر عبر متحولين، ذلك الزمن الفيزيائي الذي يبدو رديف الآلية، وزمن الباطن والشعور الذي هو زمن يدوم وينصهر ويتحول داخل تجربة عميقة لا يشهد وجودها إلا الحلس وهو ضرب من التعاطف الباطني والتطابق بين الموضوع والذات.

Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, p. 121 1

Ibid, p. 122 2

1 - الديمومة: تحتل الديمومة في فلسفة برغسون موقعا مزدوجا، فهي مبدأ

النقد وهي خلاصة هذا النقد، فالزمن الكيفي هو من مكن من التصوير المنطقي للزمن الكمي، وعبر تحولاته النقدية تمكن من تأسيس مفهومه وحضوره لأن «الأحاسيس تضاف بعضها إلى بعض ديناميكيا، وتنظم فيما بينها كتونات متتابعة للحن يهددنا. و باختصار لا يمكن أن تكون الديمومة المحضة إلا تابعا لتغيرات كيفية، تذوب وتلاحم دون حدود معينة، وبدون محاولة للتعبير عن نفسها تعبيرا خارجيا [...] وهنا سيكون اللاتجانس المحض»¹ وتميز الديمومة بالخصائص التالية:

أ. الديمومة تجربة نستحضر فيها الواقع بواقفه معطى مباشر.

ب. أهم ميزة لهذه التجربة هي الدوام، لكونها تسيل معتمدة على تاريخها الزمني «فكل شعور فهو استباق للمستقبل، انظروا إلى اتجاه فكركم في أية لحظة، إنه يهتم بما هو موجود ولكنه يهتم به في سبيل ما سيكون بالدرجة الأولى»²

لقد أعربت الديمومة عن نفسها في فلسفة برغسون بثلاث صيغ هي:

أ. الصيغة الذاتية: وهي أطروحة سيكولوجية بحثت في الخطاب الشعوري، عن نسق جديد للفلسفة، يقدم من جهته تصورات معرفية، ثم يتخطاها نحو التأسيس الحقيقي لأنطولوجيا الذات حيث يتعمق في التجربة الإنسانية الأولى لتكون مبدأ للبنية الميتافيزيقية.

تكون الديمومة في الصيغة الذاتية حقيقة زمنية لها طبيعة أنطولوجية، بما أنها تجربة للذات، هنا يتجه برغسون إلى التجربة الأشد عمقا ليكشف عن نسق أنطولوجي يقوم على الصيرورة والحركة والتغير «فليس ثمة ريب في أن وجودنا الذاتي هو الوجود الذي نراه أكيدا إلى أكبر حد، والذي نعرفه على أكمل وجه، وذلك لأنه من الممكن أن نحكم على جميع الأشياء الأخرى التي نكونها لأنفسنا بأنها معان خارجية وسطحية، وحين ندرك أنفسنا إدراكا داخليا وعميقا»³

1 Ibid, p. 75

2 برغسون: الطاقة الروحية، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، ط 1، 1963،

ص 7

3 برغسون: التطور الخلاق، ص 10

عبر أطروحة المادة والذاكرة يتبين أن انطولوجيا الذات لا تتركز في حاضرها، بل أن الأنا قديم وهو لا يفعل إلا انطلاقاً من ماضيه البعيد أو القريب، حيث يتراكم الزمن بتتابع مستمر¹، مشكلاً انطولوجيا زمنية. وبهذا الاعتبار لا توجد الشخصية بارتباط آلي بين حاضرها وذاكرتها السطحية التي تماثل المكان، وإنما وجودها الحقيقي بقدر ارتكازها على ذاكرة روحية تحفظ تاريخها الذي يشكل النسيج الفعلي للوجود. وهنا أيضاً يرادف الفكر الذاكرة لأننا لا نفعل إلا بالارتكاز على الماضي²، وقد حقق برغسون من دراسته للذاكرة غايتين:

1. تأسيس مفهوم الانطولوجيا الزمنية
2. الخروج بأطروحة الخلود، لأنه أثبت استقلال الروح عن الجسد، معارضا بذلك نظريات "الموضوعة" المخية ونظريات التوازي بين الجسد والروح. وبذلك حول النقاش العلمي والباطولوجي إلى نقاش ميتافيزيقي.

ب. الصيغة الحيوية: لقد قدمت انطولوجيا الذات معطيات أولى لنقل الخطاب الشعوري إلى الحياة ليكتسب الوجود بنية مماثلة لبنية الشعور، ويقوم بعد ذلك على ديمومة تتطابق وبنية الذات، فيغدو الكون سيمفونية للخلق والإبداع يبتغي الخلق الكامل.

وتتجلى الوظيفة الخلاقة للزمن عند برغسون في نظرية الوثبة الحيوية التي تناقض التصورات الآلية، والتي لا تقتضي وجود سببية محكمة في قوانين الطبيعة. لذلك تغدو الطبيعة بواسطة نظرية الوثبة الحيوية عملاً هائلاً للخلق المتنوع ولمقاومة المادة الجامدة، ويقول برغسون ((إن مقامة المادة الجامدة هي العقبة التي وجب التغلب عليها أولاً. ويدو أن الحياة نجحت في الغلبة عليها بفضل فرط تواضعها، وذلك عندما بدت ضئيلة متسقة تحتال على القوى الطبيعية والكيميائية))³. وعلى هذا النحو، تبدو الوثبة الحيوية إرادة لتحقيق

Bergson: *Matière et Mémoire*, p. U F, 93é, 1982, p. 167 3

Ibid, p. 166 2

برغسون: التطور الخلاق، ص 117 3

ذات الكون، ميرزا قدرة هائلة في اختراع أشكال جديدة غير متوقعة، كما يعمل الزمن بوصفه شعورا على اختراع حدود المادة اختراعا تتزايد درجات شدته صعودا من النبات إلى الحيوان ثم الإنسان الذي يظهر وكأنه هدف الخلق.

ج. **الصيغة الأخلاقية:** تقوم هذه الصيغة على المزاوجة بين مبدأين شكلا نسق الديمومة المميزة: المبدأ السيكلولوجي والمبدأ الحيوي، ولا تكون الديمومة في هذا المستوى دفعا للخلق الحيوي فحسب، بل تتعدها إلى تقدم أطر جديدة للخلق الأخلاقي الروحاني، ويجب الإشارة إلى أن وعي البرغسونية يستمد الفهم الحقيقي لهذه الصيغ حيث تتجلى الديمومة وكأنها فلسفة جديدة هي فلسفة الروح¹

ثالثا - الانغلاق وتحالف الآلة والمصلحة: لقد انتهت الفلسفة البرغسونية إلى ابستيمولوجيا معدلة للتطرف المادي الآلي الذي ساد الفلسفات العلمانية، لتقوض عنت النسق المنطقي للعلم الوضعي، وقد شكل هذا الزوج المنسجم -العلم الوضعي والفلسفة العلمانية -إطار المعقول في المعرفة الحديثة، وهو لا يرضى إلا بالمعادلة التي تقول الإنسان يساوي جزئي من المادة.

ولقد واصل البرغسونية ومنذ الأطروحات الأولى لفلسفتها، في خلخلة البنية الفلسفية لهذا الزوج وذلك بإنشاء مفهوم موازي لمعقولية العلم والفلسفة وهو الحدس، ثم البرهنة على حضور هذا المفهوم الجديد في قلب التجربة الفلسفية بمعقولية ترجح معطى الروحانية وهو الديمومة. ولقد جنح البديل البرغسوني نحو الرومانسية، غير أن هذا البديل ما هو إلا تعبير عن معقولية تجدها قوة ليس في تفنيد دعاوى العلم، وإنما تجدها المشروعية الكاملة في ميدان العلوم الأخلاقية حيث الدعوة إلى المركزية الإنسانية والروحانية، ودرء كل بداية مادية لتصور الإنسان كذات واعية وأخلاقية.

إن مثل هذه الدعوة تجدها المشروعية الكافية، بما أنها حضرت في قلب تصاعد التفسير الآلي، وقد ازدادت صلابة هذه الدعوة بنزوح الآلة إلى السياسة

Henri Gouhier: *Bergson et le Christ des évangiles*, les grandes 1
religieuses, Atheme Fayard, Paris, 7 éme édition, 1961, p. 18

وتحالف التكنولوجيا الحربية مع العلم. ومما زاد من اتساع آفة الآلية هو أن هذا التحالف لم يعمل على خدمة المسألة المركزية لحضارة القرن العشرين، وهي المسألة الإنسانية. بل زاد في تراجع القيم الإنسانية بسبب التركيز المفرط على الوصف الآلي للعلم، وكان هذا التحالف زيادة في تصاعد سلطة الآلة وزيادة في خدمة المصالح السياسية الضيقة. ويعد هذا الترجيح مبررا، مادام الفيلسوف قد عايش تجربتين مريرتين لحريين عالميتين. شهد فيهما كيف كان العلم يخدم السياسة ويهلك الإنسانية، وكيف تحرر العلم من الأخلاق وتحالف مع التقنية، التي تعني في الأصل الاستخدام التطبيقي للمصالح والغايات السياسية والبراغماتية الاقتصادية، والحق أن هذه النقدية البرغسونية بهذه الفكرة قد مكنت لتواصل موضوعي مع النقدية التي مثلت قلب النقد في مدرسة فرنكفورت.

ومما يبرهن على حضور البرغسونية في عالم هددته سيادة المادية مقابل تقهقر الميتافيزيقا المرححة للأخلاقية، كتيب لبرغسون موسوم معنى الحرب يتساءل فيه عن مصير القيم الإنسانية الحقة، إلى جانب التصاعد الرهيب للآلية. ويورد توضيحا لمعنى التقدم الحقيقي، وفي النهاية يعرب عن ثقته في انتصار القيم الروحانية. وذلك بدعوته إلى مزاجية الميتافيزيقا بالعلم، والانتباه إلى القيم الأخلاقية والبحث فيها لضمان أسبقية الروحانية على الآلية، وذلك في ثنائية الآلة والتصوف، مما يمكن الميتافيزيقا الواعية لغاياتها من توجيه العلم نحو ترجيح القيم الإنسانية الخالصة. وهكذا سيهتم القرن العشرون بالأخلاق بينما كان القرن التاسع عشر قرن العلم¹. ويبدو أن هذه النبوءة البرغسونية تحققت صدقتها في نهاية القرن العشرين، حيث أصبح الاهتمام بالأخلاق هو مركز البحث الفلسفي، وهي نبوءة تتعمق وتجد لها الصدقية، بما أن الاهتمام بالأخلاق هو راهنية تعني نقد التجاوزات التي قام بها العلم في علاقته بالتقنية، وهو ما يؤشر له حقل البيوتيقا، بما أنها متابعة نقدية للتجاوزات التي قامت بها البيوتكنولوجيا داخل مجال الحي.

يصطلح برغسون عن حالة التحالف بين الآلة والعلم، وعن حالة التعبير عن القيم بواسطة الغريزة بمصطلح المغلق -CLOS- وتأسس هذا المفهوم منذ البدايات

Henri Bergson: *La signification de la guerre*, Bloud et Gay éditeurs, 1
Paris, 1917, p. 35.

الأولى التي تنبني عليها الاستيمولوجيا البرغسونية، عندما استخدمت مفاهيم متقابلة الزمان والمكان، الحرية والحتمية، الحدس والعقل، ثم تنتهي إلى قسمة الإنسانية إلى إنسانية مفتوحة مقابل إنسانية مغلقة.

وعند الانتقال إلى أطروحة الأخلاق وهي منبع الأخلاق والدين، يستخدم برغسون مفهوم الانغلاق مقابل مفهوم الانفتاح لجعلهما حالتين لنوعين من المجتمع، مجتمع تحركه غريزة حب البقاء، وآخر يهتز بفعل الانجذاب نحو الحب، وهذا الاختلاف هو توالد للمسألة الأساس لفلسفة الديومة. الأنا السطحي يعبر عن ذاته بوسائل تحجب الحقيقة مقابل الأنا الباطني اللامعبر عنه، والحق أن الاستخدام الأيديولوجي لهذا التقابل سيكون أساسيا في الحل الحضاري الذي تنتهي إليه أطروحة منبع الأخلاق والدين.

لم يرد الزوج المغلق والمنفتح ورود مفاجئ في كتاب منبع الأخلاق والدين بل عمل برغسون منذ كتاب التطور الخلاق على تأسيس البنية النظرية التي تخول له التدليل على وجود المجتمع وعلى الصبغة الآلية للإنسانية في حالة المجتمع المغلق ((فكانت الحياة الاجتماعية مثالا غامضا كامنا في الغريزة والعقل على السواء، فتراه يتحقق على أكمل صورة في خلية النحل أو قرية النمل من جهة وفي المجتمعات الإنسانية من جهة أخرى، فالمجتمع إنسانا كان أم حيوانا، إنما هو نظام لأنه ينطوي على اتساق وترتيب ويقتضي بوجه العموم خضوع العناصر بعضها لبعض، لأنه جملة من القواعد والقوانين، إما أن يحياها المجتمع من غير أن يشعر بها، وهذا شأن المجتمع الحيواني، وإما أن يحياها ويمثلها وهذا، هو شأن المجتمع الإنساني))¹

وهكذا يذهب برغسون إلى أن هناك تشابها كبيرا بين المجتمعات البشرية وحشود النمل والنحل، وذلك من جهة إحكام التنظيم، وارتباط الأفراد فيما بينهم لأجل الاستمرار في البقاء. أما المجتمعات الإنسانية فإنها تعي غاياتها من التنظيم وتعمل على أحكامه، لأن العقل قدرة من الغريزة. ويسمى برغسون المجتمعات الإنسانية التي تعمل أكثر على تنظيم نفسها عن طريق الضغط والقسر بالمجتمعات المغلقة. ويستعمل برغسون في تحليله لتركيبية المجتمعات البشرية منهجا أقرب إلى

1 هنري برغسون: منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، الهيئة العامة للنشر، القاهرة، 1971، ص 34.

مناهج علم النفس الاجتماعي ويوصله هذا المنهج إلى أن صورة العلاقة التي تربط أفراد المجتمعات البشرية تماثل كثيرا تلك العلاقات الضرورية التي تحكم النظام البيولوجي للجسم¹. إن أحكاما بهذه القوة يعمل لكي يصبح الفرد وسيلة براغماتية في خدمة الأغراض الاجتماعية، والتي تختلف في نسقتها عن الطبيعة المادية ((حتى ليدو لنا الخروج عن النظام الاجتماعي شيئا غير طبيعي ونعده ضربا من الشذوذ أو الاستثناء))²

لم تكن غاية برغسون من تحديد أوصاف المجتمع المغلق بوصفه مرحلة سابقة لنمط آخر من المجتمعات فقط، بل عند مقارنته المجتمع المغلق بالمجتمع المنفتح يعلن أن الفرق بينهما، هو فرق في الطبيعة وليس في الدرجة، ولا يعد الثاني مرحلة لاحقة بالأولى، بل يقتضي الثورة الأخلاقية والروحانية، وهي التي تمكن من الكشف في الباطن الإنساني عن القوة الروحانية القابعة في الأعماق، والتي هي ضرب من الانفعال العميق، وهو أيضا طاقة روحانية تدفع تكلس الأنا السطحي المرتبط بالأحوال المادية والحاجات الإنسانية، والحق أن هذا الكشف البرغسوني ممكن من تحويل قيمة الوجود بأسره نحو القيمة الروحانية، فهي التي تمد هذا الوجود بالحضور وتمكن له المصادقية وتمده بالأمل.

مكنك البرغسونية عبر تأسيسها المعرفي للتقابل بين المغلق والمنفتح من البرهنة على ما يلي:

أ. نقد علم الاجتماع الدوركامي وهي مهمة معرفية خولت للفيلسوف الاندماج في الإشكاليات العلمية لعصره، ثم أن هذا النقد لا يعني فقط تواصل معرفي مع أطروحات العصر العلمية والفلسفية، إنما التمكين لفكرة نفاها دوركام، وهو أن الأخلاق الاجتماعية لا تؤدي في كثير من الأحيان منطق للقيم الأخلاقية الإنسانية، فقد تتناقض معها وتقوضها، وهي أخلاق خارجة عن الذات الفردية، وهي تعبير عن قسر وليست تعبير عن الإرادة الإنسانية الأخلاقية الفاعلة، التي قد تقوم بنقد كل ما هو اجتماعي. والحق أن البرغسونية قد أشارت بهذا إلى الثورات الأخلاقية الكبرى التي مكن منها

1 المصدر نفسه، ص 98.

2 المصدر نفسه، ص 117.

الأفراد وليس الجماعات، ومن ثم جدارة النقد الأخلاقي في مسار التأسيس المنطقي لفعالية القيم الأخلاقية.

ب. تفسير طبيعة مجتمعات الآلة، ويعد المجتمع الغربي المعاصر أنموذجا على ذلك، هو المجتمع حيث يكون الاحتكام إلى المصلحة المادية، وحيث مفهوم الإنسانية قائم على التحديد البراغماتي، إذ تتمثل وظيفة القيم الأخلاقية في المجتمع المغلق في المحافظة على تركيبة المجتمع واستمرار وجوده فقط، دون النظر إلى الأفق القيمي لهذا المجتمع، ويبدو أنها حالة يشخصها المجتمع الغربي الحديث الذي وقع تحت أسر التحالف بين العلم والتقنية. وهنا يكشف برغسون عن الصبغة النفعية لقيم المجتمع المغلق، جاعلا إياها من نتاج التعلق الغريزي بالمصلحة الاجتماعية، التي تهمز المجتمع المغلق الشبيه بمجتمعات غشائيات الأجنحة النمل والنحل. والأمر هكذا فإن المجتمع المغلق مستعد في كل لحظة لهتك القيم الإنسانية بغية البقاء، فتتغير ماهية القيم المنظمة لهذا الأنموذج من المجتمع، بمجرد تغير اتجاه المصلحة الاجتماعية، فيفقد الجندي مثلاً عملية قتل الإنسانية باسم القيم الإنسانية، والحق أن هذا الحال الأخلاقي يعلن عنه منطق العقل السياسي الحديث، حيث احتدم الصراع الاستعماري بغية تحصيل المصالح المادية بين الدول الأوروبية، آل إلى حروب ساخنة عبرت عن حقبة للجنون البشري.

ج. إن الغاية الأولى من التحديد المفهومي للمجتمع المغلق هو تبيان المفارقة بين هكذا مجتمع والمجتمع المنفتح البديل، الذي هو خلاص للأزمة الروحانية التي يحياها الغرب عموماً. وكان المجتمع المنفتح هو ما يحمله الفيلسوف في قرارة نفسه عن شعب الله المختار الذي يتلقى أوامره من إله نحو أنبياء يخلصون البشر.

رابعا - الانفتاح والتحرر من المصلحة: المنفتح مقابل للمنغلق وهو تجل للديمومة في المستوى الاجتماعي، لتكون تجربة فردية مميزة تقدم للمجتمع تجربة الانجذاب نحو النداء المعبأ بالقيم الروحانية. عبر هذا النداء نشهد تغيراً جذرياً في رؤية الفرد للقيم بين المجتمعات المغلقة والمجتمعات المنفتحة، ففي المجتمع المنفتح يتملص الفرد من الانصياع والابتذال الناتج عن الغريزة الاجتماعية، ويتطلع إلى

نداء الحياة الصاعدة. وهذا التطلع يولد مزيداً في قوة حدسية ذات طبيعة انفعالية، يتغير على أثرها المجتمع، فبواسطة النداء الذي يصدره إلى الفرد تنقلب حالة النفس من الخضوع للعادة الاجتماعية المكروسة للضغط والعماء القيمي إلى الانجذاب نحو النداء.

تعد عملية الانجذاب ضرب من الانفعال يماثل إلى حد بعيد الانفعال الجمالي الذي يتركه الأثر الفني في النفس، فيتم التفاعل معه بواسطة حرية باطنية ليشكلان وحدة واحدة «النصف الآخر من الأخلاق الذي يعبر عن حالة عاطفية لا يخضع فيها المرء لضغط بل لجذب»¹ وهنا يبدأ تغير القيم من قيم مغلقة يسعى المجتمع بواسطتها إلى المحافظة على كيانه، إلى قيم مفتوحة هي جاذبية للقيم الروحانية التي يلقنها الفرد الممتاز للمجتمع. إذ يدعو هذا النداء إلى تجاوز الحدود الضيقة للواجبات الاجتماعية والانجذاب نحو الأخلاق الإنسانية حيث انفتاح على القيم بواسطة الحب، والأمر هنا يكون بإزاء أنموذج جديد من القيم الأخلاقية لا تشبه الأخلاق المغلقة، لأنها تتجه نحو العمل لأجل الإنسانية بوصفها عاطفة سامية، ومثلها الأعلى هو الحب كما ورد في الإنجيل، وهنا يرمز برغسون إلى ضرورة العودة إلى المسيحية بوصفها المعين الأول للروحانية، والأخلاقية لن تجد لها المشروعية والصدقية إلا بارتكازها على هذه الروحانية.

لا تستمد الأخلاق المفتوحة من ضغط المجتمع، بل تقوم على عمل عظماء الإنسانية من أبطال وفلاسفة وأنبياء ومصلحين وهم كمال الجنس البشري، إذ يبرز فيهم التطور الحقيقي المكمل للتطور العضوي، وهم بذلك دعاة الأخلاق الإنسانية التي جوهرها حب وإيثار. وييقون رموزاً حية للقيم الروحانية في كل زمان ومكان. وهكذا تتحدد أخلاق القدوة عند برغسون، هذه الأخلاق التي لا تستتب بسيطرة قواعد أخلاقية ثابتة وملزمة توجه السلوك، وإنما بوصفها سيرة مترعة بالحب ينجذب نحوها المجتمع.

إن هؤلاء الأبطال الذين تبدو مواظمتهم في سلوك الأفراد لتجذبهم نحو الأمام نداء البطل المنفتح على قيم الحب الإنساني، هم أدوات الوثبة الحيوية أوجدتهم

1 المصدر السابق، ص 37.

لتحقيق التطور الروحاني للإنسانية. ويكون ذلك بخلق مجتمع بل ومجتمع منجذب اتجاه نداء البطل الذي يستطيع توسيع دائرة القيم لتشمل الإنسانية جمعاء، كما أن هذا النداء لا يقنعنا بالحجة والاستدلال بل بالقدوة إنها سيرة فاضلة مفعمة بالحب، هو العمل الذي تقوم به الشخصية الممتازة وهي في آخر صور تجليها شخصية المسيح، إذ هو الشخصية التي تمكنت من تجاوز حدود الإنسانية لتلتحم عبر الحضور مع الإلهي وتلقى القيم المفتوحة تلقيا مباشرا، إنه المسيح مخلصا ولكن مع برغسون مخلص للإنسان في عصر الحداثة، إنه سيخلص الإنسانية من سجن الآلية، وينقلها نحو رخاء الحياة الروحانية التي هي أنموذج آخر للعيش يقتضي البساطة.

أ. المجتمع المنفتح المجتمع البديل في زمان الحداثة: هكذا ينقلنا المجتمع المفتوح بتحديداته البرغسونية صوب زمان سحيق هو زمان الكرازة المسيحية، عندما كان المسيح يركز بالبشارة في الجليل، ويعد بالخلاص للبشر الخطأين وهو ألاه ابن ألاه. إنها التجربة الأولى المعبأة بالجدوة الروحانية العميقة التي جعلت أفئدة الحواريين تهوي نحو هذه التجربة وتنجذب إليها. لماذا لا نعيد التجربة ونتملص من الآلية، ونعود إلى بساطة التجربة العميقة لنحيا الروحانية المخلصة من مأزق الزوج الآلة المصلحة التي تحاصر الإنسانية، وبالتالي العودة بهذه الإنسانية كما وصفها البشارة المسيحية؟

على الرغم من البداية الفلسفية للاستيمولوجيا البرغسونية واعتمادها على المفهوم الوضعي نقدا وتأسيسا في تثبيت لنتائجها المعرفية، إلا أننا نلاحظ منذ البدء أن حقيقة الديمومة بمواصفاتها الكيفية تحاكي في الماهية التجربة الدينية في عمقها الإيمان، حيث يغيب العقل ويقي الإيمان، وهو دليل للحضور الرباني يتكفل بسنده الحدس بوصفه الوسيلة الفاعلة للكشف عن الأعماق، ودرء الرمز السطحي الذي يعيق تعميق التجربة المعرفية، ومن ثم الأخلاقية والدينية. ولقد واصلت الفلسفة البرغسونية عبر أطروحاتها المترتبة على توسيع تجربة الديمومة بمواصفاتها الاستيمولوجية، إلى أن غدت تجربة دينية تدلل على وجود الإله في إطار الدين المتحرك، وتدعو من ثم إلى مجتمع يترقى نحو هذا الإله، هو مجتمع مفتوح ينفع لقيم مفتوحة، ويجيا روحانية الدين المتحرك، إنه البديل الأخلاقي والديني والحضاري لمجتمعات الحداثة التي حاصرتها الآلة.

إن فلسفة الديمومة هي عودة لانصهار الزماني والروحاني مما يقدم مشروعية العودة إلى الدين ليكون حلا لمجتمع آخر بدليل للمجتمع الحاضر الذي يسير وفق الآلية. وهي الحقيقة التي صرح بها القسم الثاني من كتاب منبع الأخلاق والدين، فبفعل الخلد والعاطفة الخلاقة المحيطة له، سيتمكن الإنسان الصانع من أن يتجاوز هذا الظرف متطورا اتجاه إنسان متدين¹، ويكون عضو فعال في المجتمع المفتوح، حيث يكون الدين صورة كاملة لإنسانية تتطور في بوتقة الروحانية. وثمة يجيب برغسون عن العلاقة بين الدين والحياة إذ يغدو الفرد في المنظومة الجديدة محاكيا للقيم التي يقدمها نداء الحياة الصاعدة. وقد صرح برغسون في منبع الأخلاق والدين بأن الدين الذي يعبر عن مضمون الدين المتحرك هو دين بني إسرائيل مدججا فيه المسيحية، وهو الدين الذي اختاره برغسون كصورة مثلى لتحلي الحياة الصاعدة، إذ أن المسيحية تمثل قمة الذوبان والاتحاد في المطلق عن طريق فعل التصوف الذي تجلبه شخصية المسيح كما تصوره العقيدة الكاثوليكية إنه آله ابن آله حال للحلول بالصيغة الأفلوطينية.

هكذا أعاد برغسون مصداقية وجود شخصية المسيح الصوفية في حياة الأفراد ولكنهم أفراد يعيشون في زمان آخر زمان الحداثة زمان العلم والتقنية. وهو ما جعل برغسون يؤكد على أن أزمة العالم المعاصر قد تولدت من الفصل التعسفي بين الزماني والروحاني². فالصيغة الآلية التي اصططب بها المجتمع الغربي المعاصر تقر بنضوب معين الزماني وفقدانه المصداقية الإنسانية، لأن هذه الصيغة لا تقر إلا بحاضر الإنسان وبانتمائه المادي، ومن ثم فهو يلغى جزءا هاما من حياته، وهو الجزء الذي لا يتدخل فيه العقل وينتمي إلى نظام الوجدان، وبالتالي يمثل في حقيقة الأمر مركزا للكون لأنه محركها والفاعل الحقيقي فيها، إنه ميدان القيم الروحانية. ولقد عمل التطور بالمفهوم البرغسوني على تهية الأفراد بواسطة الروحانية، بحيث يكون بإمكانهم الحفاظ على الحرية والتقدم، وهنا يكون التطور طريقا موصلا إلى النجاح.

1 François Mayer: pour connaitre la pensée de Bergson, Flammarion, paris, p. 47

2 Bergson Henri: Ecrits et paroles, T3, p. 460

وهكذا تكون الفلسفة البرغسونية فلسفة للطمأنينة إذ تضع الإنسانية في أعلى مراتب الوجود -إنسانية مسيحية -وتدعو إلى الحب والإيمان في إطار ملكوت الله، ومن ثم تسعى إلى أن تحل أزمة العالم المعاصر حلا سلميا، يقوم على الحب والتعاطف كما عبر عن ذلك مضمون المجتمع المفتوح. وقد عمل برغسون على تحقيق هذه الفكرة أثناء الحرب العالمية الأولى محاولا تجسيدها في العلاقات الدولية. وربما كانت محاولة "عصبة الأمم" التي وضع قواعدها الرئيس الأمريكي ولسن، محاولة سياسية أرادت أن تجمع المجتمع الإنساني تحت مفهوم السلام والانفتاح، علما بأنه كانت هناك اتصالات دبلوماسية بين فرنسا والرئيس الأمريكي ولسن، كان من بين هؤلاء الذين أنجزوا هذه الاتصالات هنري برغسون.

وعلى العموم فقد قدم مفهوم المجتمع المفتوح حلا لمشكلة التعارض بين الديمقراطية والمسيحية، فتغدو الإشكالية السياسية محلولة على مستوى الذات التي تنجذب نحو القيم الإنسانية كمحبة، وهنا تتطابق صورة المجتمع المفتوح ومضمون ملكوت الله في الديانات المسيحية.

وانطلاقا من الخصائص التي حددها برغسون للمجتمع المفتوح، فإنه لا يتعد -المجتمع المفتوح - كثيرا عن تصور العالم العقلي الأفلوطيني الذي تتم فيه الحياة بحالات من العشق تنوق فيه الكائنات إلى الأول، صادرة عنه وتستمد كماها منه وأبلغ صورة لهذا النموذج هو ملكوت الإله الذي دعت إليه المسيحية المنحدرة من اليهودية.

ب. المسيح مخلصا إسرائيليا: يعد النداء في فلسفة برغسون حدا فاصلا بين المغلق والمنفتح، بين الساكن والمتحرك. والنداء هو مدار التغير والاهتداء، فهو صادر عن فرد ميزته الانتماء بأوصاف متفردة، أهمها أنه يحيا تجربة الامتلاء بفعل الانفعال مع المبدأ الأعلى، لذلك فإن هذا النداء لا يتحقق بواسطة الإعدام، بل بالضرورة المحتملة التي تقتضي التغير بالقدوة وبال دعوة إلى المحبة والمسيح هو الذي تجلت لديه هذه الأوصاف.

ويعتبر النداء الموجه إلى البشرية النقطة الجوهرية في التغير القيمي الذي جاء به كتاب منبعا للأخلاق والدين، وسيتجلى هذا التغير القيمي في التحول النوعي الذي

يختلف فيه المجتمع عن طبيعته الأولى اختلافا جذريا، إذ يتخلص من الانفلاق ويمضي برؤية جديدة تمكنه من القيم الإنسانية المتطورة، والقادرة على قيادته إلى أعلى مراتب الإنسانية. وهنا تكمن فكرة التقدم الروحاني في الأطروحة الأخلاقية والدينية البرغسونية، لهذا يحظى النداء في هذه الأطروحة بقيمة كبيرة، فهو يمثل صعود تيار الحياة، ومن ثم يمثل تطور الإنسانية الروحاني، كما يعد الفعل الكامل لإنسانية متفوقة تستمد تفوقها من تجربة الاتصال والاتحاد بالمبدإ الخالق. حيث تتلقى النداء، والشاهد على ذلك أن النداء هو صورة لعلاقة الإله بالإنسان ودعوة منه إليه لمسيرة القيم الروحانية. فبظهور هذا النداء تتبدل رؤية الأفراد للأخلاق المستتبة والدين المتحكم، وتتسع آفاق الإنسانية إلى ما لا نهاية، لأن النداء يقظة للحرية وارتفاع عن الطبيعة، ومن ثم انجذاب إلى القيم التي ينادي بها بواسطة منهج التحرر، وهكذا تكون القيم حالة إبداع لا تتحدد بصورة نهائية، إنما الشيء المحدد هو الصيغة الروحانية للنداء.

إن النداء علامة من علامات تفوق الإنسان تتجلى في المسيح، كشخصية فذة بلغ فيها التطور مبلغه بوصفه تطورا روحانيا وهو أيضا علامة للبطولة، وهو أيضا الطريق الذي اختارته الحياة لتكملة التطور العضوي بالتطور الروحاني «فالإنسان الذي يتكئ دائما على مجموع ماضيه حتى يقوى فعله في المستقبل، هو ظفر الحياة الأكبر ولكن الإنسان الذي يكون فعله القوي في ذاته قادرا على أن يقوى كذلك فعل سائر الناس. وأن يشعل، وهو السمع الكريم مواقد كرم وسماحة ذلك الإنسان هو الإنسان الخالق إلى أعظم حد»¹.

خامسا - تجربة الخلاص المسيحية ووحدة اليهودية والكاثوليكية: وهكذا تقدم البرغسونية وبواسطة مفهوم المجتمع المفتوح حلا للأزمات الإنسانية المعاصرة، وذلك بالذوبان المشترك في عاطفة الحب، دون الخضوع للأوامر والنواهي والقواعد الأخلاقية القسرية. ويعتقد برغسون أن أفضل أنموذج لهذا الحب تمثل في المحبة المسيحية كأرقى عاطفة يعيشها البشر. ففي المسيحية يمكن الكشف عن هذا المفهوم الحقيقي للمحبة والتسامح، إذ بذل المسيح بوصفه ابن آله النفس في سبيل وصال

1 هنري برغسون: الطاقة الروحية، ص 21.

الحب بين الأب آلاه والبشر، هي تضحية الحب من أجل سعادة الإنسان. وبذلك تكون الأخلاق البرغسونية تابعة للدين أو هي مقدمة له، فتكون الأخلاق المثلى هي صميم الدين المفتوح لأن المسيح سيكون رسولا للأخلاق والدين معا. يوضح برغسون عبر التطور التدريجي لفلسفة الديمومة وصولا إلى أطروحة منبع الأخلاق والدين، للعالم المسيحي التطابق الكامل بين اليهودية والديانة المسيحية، محاولا بواسطة فكرة التصوف إيجاد صيغة مثلى للتوفيق بين الفكرة اليهودية والفكرة المسيحية، لأنهما يمثلان تحليا حقيقيا للتطور الروحاني المبدع، ومن ثم يمكن وضعهما في إطار وحدة شاملة تسمى دين الإنسانية، وهنا ينه برغسون العالم المسيحي للدور الذي قام به أنبياء بني إسرائيل والشعب اليهودي في تقديم دين التوحيد للعالم ككل. وعن طريق هذا التنبيه يدعو فيلسوف الديمومة من وراء سطور كتابه، إلى احتضان الفكرة اليهودية ومحاولة تجاوز تلك النظرة العقائدية الضيقة التي نظر بها المسيحيون إلى اليهود طول تشردهم في العالم، فالفضل يعود إلى بني إسرائيل في تقديم البديل الأمل للعالم. وإذن يكون الفصل في مسألة إسرائيل والتطور الروحاني للمسيحية مرتبطان إذن¹.

إنه الخطاب الذي أراد برغسون أن يوحى به إلى الفئات الأرستقراطية الأوروبية²، لأن العاطفة السامية التي قد تخلص الإنسانية المعاصرة المحصورة في آلية هدامة، هي عاطفة تتطابق والعاطفة التي استجلت الدين الحقيقي هو دين بني إسرائيل. وعن طريق فكرة المجتمع المفتوح الذي تذوب فيه الحدود العقائدية الضيقة، يطلب برغسون من الغرب تبني الفكرة اليهودية التي بإمكانها تقديم البديل الروحاني القادر على تخليص الإنسانية، من مأزق الآلة بالعودة إلى وحدة الزماني والروحاني في صيغتها اليهودية، ما دامت تقود إلى الكاثوليكية وهنا

1 Robert Joseph Cohen, *Morale individualiste ou Morale sociale*, les éditions de la colonne, Vendôme, p.u. F II e p. 14

2 كان برغسون يلقي محاضراته في كوليج دي فرانس، مستقطبا الفئات الأرستقراطية الباريسية بصفة واسعة، وكانت فلسفته ولغته الرومانسية سببا رئيسا في هذا الاستقطاب، ويحمل مشهد خروجه من قاعة المحاضرات دلالة عميقة، حيث كان الحضور يكلل هذا الخروج بالورود و، كان الفيلسوف يعترض متبسما إنني لست راقصة، وهو المشهد الذي يعني تأثير فيلسوف الديمومة في الطبقة الأرستقراطية الباريسية صاحبة القرار.

وحدة التاريخ العقدي بين اليهود والغرب والمطالبة بالصياغة الحضارية الواحدة بينهما.

الخاتمة

البرغسونية والعقل السياسي المعاصر - لم تذيّل البرغسونية مذهبها بنظرية سياسية تعتمد فيها مرجعية فكرية ما، وفي زمان الوصية الفيلسوف برغسوني كان الاحتدام بين النظم الشمولية على أشده، بين الليبرالية والشيوعية وأنظمة عنصرية من نازية وفاشية والحق أن هذه الأنظمة تؤول إلى تبرير اقتصادي همزه المصالح، وتتحكم فيه الأهواء الفردية للمساة في ذلك الزمان، مما أدى إلى هلاك الإنسانية في القرن العشرين، وقد لاحظ برغسون كيف تحالف العلم والتقنية مع هذه الأنظمة الشمولية، أنجازا لحروب الجنون الإنساني، وفقد أمد الزوج العلم والتقنية الوسيلة لهذه الأنظمة السياسية بغية تحقيق أغراضها الضيقة التي تناقض منطق الأخلاق الإنسانية، الأمر الذي أحدث حملة مسعورة لتطوير أسلحة الدمار، ولعل أفضل تعبير عن هذه الأنظمة هو مفهوم المجتمع المغلق الذي تتحرك فيه القيم بصعود ونزول غريزة حب البقاء، وربما وجدت البرغسونية تفسيراً لأزمة المعارك القيمة بهذا التحول المتواصل للقيم نحو ضيق آفاق غريزة حب البقاء، التي تربط القيمة بأنجازات المصالح الاجتماعية وترجحها وتقدم تبرير لها.

لا ريب أن مفهوم المجتمع المنفتح القائم على الفردية، يشير إلى تصور يحضر داخل نسقية ديمقراطية تزكيتها روح الفردانية والحرية، فهل كان برغسون ليتصور مثل هذا المجتمع داخل الفلسفة الاجتماعية الماركسية؟ ويجب الاعتراف أن تعبير المجتمع المفتوح هو تميز مسيحي وكشف عن العلاقة القائمة بين منطق المحبة المسيحية من جهة، وتصورات الثورة الفرنسية القائمة على المساواة والأخوة والحرية.

وعبر أنموذج هذا الخطاب الأيديولوجي يوحى برغسون إلى المجتمعات الغريبة، بالقيمة التي تكتسيها المسيحية عبر ممارسة الحب، حيث سيغدو المجتمع وقد تملص من ضيق الغريزة مجتمعاً منفتحاً، تجاوز بالتالي العراك السياسي الذي يثيره المنطق الأيديولوجي الشمولي، ويبدو أن الانفتاح هنا يعني الانفتاح على الآخر المخالف

للعقيدة، وهم هنا اليهود الذين عانوا في تاريخ حضورهم الأوروبي من ضيق الرؤية العقدية، ومن الإقصاء والنبد، ولعل آخر هذه المعاناة ما فعلته بهم النازية من قتل وتنكيل، وهنا يتجلى الشكل الأيديولوجي لفلسفة برغسون عبر التصورين التاليين:

أ. في إطار المجتمع المنفتح تتأسس الممارسة السياسية على المحبة، وتزول الحدود العقدية وتتوحد البشرية حول القيم التي تأتي بها الشخصية الممتازة، التي عبر عنها برغسون بواسطة شخصية المسيح، بوصفه أرقى صورة للتطور الروحاني ومن ثم مخلصا للإنسانية في كل مراحل وجودها، الأمر الذي يؤدي إلى البحث عن التطابق بين مفهوم هذه الإنسانية وملكوت الله التي أصل لها القديس أوغسطين في مدينة الله، ففي الإنسانية المفتوحة تزول الفروق العقدية وتتوحد اليهودية والمسيحية في مصير مشترك، بل أن أصل الخلاص المسيحي هو الخلاص اليهودي بما أن المسيحية مرتبطة في التصور العقدي باليهودية.

ب. التوحد بين اليهودية والمسيحية هو دعوة لاحتضان اليهود وقضيتهم، ومن ثم التمكين لهم ليس كجماعة أجنبية وعقدية داخل أوروبا، بل بواسطة الحق السياسي، الأمر الذي يوضح إلى حد ما وصية الفيلسوف وهو على فراش الاحتضار.

آرنست کاسیرر

(1945-1874)

ارنست كاسيرر: 1874-1945

فيلسوف الأشكال الرمزية

د. فؤاد مخوخ

(المغرب)

يُعتَبَر إرنست كاسيرر من الفلاسفة المعاصرين الذين أثروا في مسار الفكر الفلسفي الغربي الراهن، لكن الفكر العربي المعاصر لم يوله اهتماماً كبيراً على غرار فلاسفة آخرين، إذ يواجه القارئ في العالم العربي ندرة في ترجمة كتب هذا الفيلسوف أو تقصيراً في دراسته. لذا سنحاول لفت النظر إلى بعض العناصر الرئيسة في فلسفة كاسيرر، وهي كالتالي: حياته وأفكاره ومؤلفاته.

1. حياة الفيلسوف:

ولد إرنست كاسيرر في برسلاو (Breslau) في 28 يوليوز 1874 في أسرة من التجار اليهود الألمان الميسورين نسبياً. وقد انتقلت عائلته، بعد ذلك، إلى برلين حين كان عمره 12 سنة، حيث أمضى جزءاً كبيراً من وقته في القراءة بمكتبة جده. ففي سنه ذلك، كان قد قرأ مسرحيات شكسبير كلها، والعديد من المؤلفات التاريخية والأدبية.

كما أن كاسيرر كان بارعاً في مجال الموسيقى، ومتفوقاً في دراسته بالجيمنازيوم، حيث توج مساره الدراسي بالدخول إلى كلية الحقوق. غير أنه انتقل إلى دراسة الأدب الألماني والفلسفة والتاريخ وتاريخ الفن. وغير الجامعات مرات عديدة، من برلين إلى ليبزيغ، ثم إلى هيدلبرج، قبل أن يعود في النهاية إلى برلين. وفي سنة 1894 بدأ يواظب على حضور درس الفلسفة الكانطية (الذي كان يقدمه جورج زيمل)، حيث أدرك مركز الاهتمام الذي سيهيمن على حياته كلها. وفي أحد المحاضرات سمع كاسيرر زيمل (سنة 1895) يقول: «تُعتَبَر كتب هرمان كوهن، بدون شك، أفضل ما كُتِبَ عن كانط، لكنني أقر أنني لا أفهمها»².

وكان هذا القول حافزاً لكاسير من أجل الشروع في قراءة كتب كوهن، والانتقال إلى ماربوج، حيث صار "تلميذاً" لهذا الفيلسوف، واختار لينتز موضوعاً لأطروحة الدكتوراه، تحت إشراف كوهن.

وقد اختار كاسير هذا الموضوع لسببين اثنين:

- اهتمامه بالمنطق والرياضيات والعلوم التي ساهم فيها لينتز.
- رغبته في أن يكون من بين المشاركين في مسابقة نظمتها أكاديمية برلين عن فلسفة لينتز.

حصل كاسير، خلال هذه الفترة، على الدكتوراه بأفضل ميزة ممكنة، لكنه لم يفز بالجائزة الأولى في تلك المسابقة، حيث نال الجائزة الثانية. وبعد الدكتوراه، عاد كاسير إلى برلين، وأقام لدى والديه واستمر في تخصيص وقته كله للدراسة. وبمناسبة زواج أحد أفراد عائلته ببرلين، التقى إرنست بإحدى قريباته من فيينا هي: طوني بوندي، وقعا في حب بعضهما البعض، وتزوجا بعد سنة من لقائهما الأول ذاك، وكان لهما من الأبناء ثلاثة هم: هينس وجورج وآنه.

استقر الزوجان في البداية في ميونخ، لكن كاسير، خلال السنة الأولى من الزواج، قرر العودة إلى الحياة الثقافية لبرلين التي كان يشارك فيها أصدقاء كاسير، وكانت متوافقة أكثر مع اهتماماته وموهلاته. لذلك استقر في برلين (سنة 1903). وبتزكية من دلتاي، قبل كاسير (سنة 1906) منصب أستاذ محاضر في الجامعة ببرلين التي بقي فيها حتى سنة 1919. وسنة 1914 وجهت إلى كاسير دعوة من جامعة هارفرد ليعمل بها أستاذاً زائراً، لكنه صرف النظر عنها. وفي السنة نفسها منحته أكاديمية هيدلبرج الميدالية الذهبية الخاصة بجائزة كونو فيشر.

وفي سنة 1919 حصل كاسير على كرسي الفلسفة بجامعة هامبورج. ومن أهم مميزات هذه الفترة زيارته المتواصلة لمكتبة أبي فاربورغ التي ساهمت بشكل كبير في تشييد فلسفة الأشكال الرمزية.

بعد ذلك، عيّن كاسير (سنة 1929) عميداً لجامعة هامبورج. لكن بعد صعود النازيين إلى الحكم (سنة 1933)، انتقل مع أسرته إلى سويسرا، وقدم استقالته من تلك الجامعة، وذلك بالنظر إلى دياناته اليهودية من جهة، وموقفه السياسي من جهة أخرى، فقد دافع دوماً عن موقف سياسي أنواري قائم على

العقلانية والحرية الإنسانية. وانتقل كاسيرر إلى أكسفورد، فأوبسالا، ثم عاد إلى أكسفورد مرة أخرى من سنة 1934 إلى حدود سنة 1935. لكنه فضل الاستقرار في غوتبورغ بالسويد، ودرّس في الجامعة هناك مدة خمس سنوات قبل أن يهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1941، بعد دعوة وُجّهت إليه للتدريس لمدة سنتين بجامعة يال، ثم انتقل للتدريس بجامعة كولومبيا سنتي 1944 و1945.

وبعد معاناة مع أمراض السكري والقلب، توفي إرنست كاسيرر زوال يوم 13 أبريل 1945 عن سن يناهز السبعين، بين يدي أحد طلبته الذي أراد مساعدته في إيجاد سيارة أجرة، بعد انتهائه من تقديم درس الصباح وتناول وجبة الغذاء مع زملائه.

2. أفكار الفيلسوف:

نشير، في البداية، إلى أن أفكار إرنست كاسيرر تتميز بالفزارة والغنى، وسنحاول عرض البعض منها فقط، نرى أنها تمثل مفاتيح رئيسة ومداخل أساسية لا يمكن الاستغناء عنها للولوج إلى عوالم فلسفة هذا الفيلسوف. وهذه المفاتيح والمداخل هي كالتالي:

2. 1. نزعة كاسيرر الكانطية:

قد يبدو، لأول وهلة، تحديد موقع كاسيرر في تاريخ الفلسفة بصفة عامة، وضمن تيار فلسفي بعينه بصفة خاصة، أمراً سهلاً. لكن المتفحص لذلك التاريخ من جهة، ولتصورات أصحاب التيار الفلسفي الذي عادة ما ينسب إليه كاسيرر، يجد صعوبة في إثبات "هوية" هذا الفيلسوف بكيفية سريعة ونهائية.

ينطلق كاسيرر، في تفكيره الفلسفي من "ثورة" كانط "الكوبرنيكية"، على مستوى منهج البحث في الإشكالات الفلسفية ومعالجتها. فهو "وريث" تلك "الثورة" باعتبارها قلباً للروابط بين المعرفة وموضوعها، حيث لم يغير شيئاً من مفاهيمها الأساسية، وخصوصاً مفهوم "الترنسندنتالي" الذي يشير، لدى كانط، إلى كل معرفة تتم بالمفاهيم أكثر من اهتمامها بالموضوعات في حد ذاتها. بعبارة أخرى، إن كانط يولي، من خلال ذلك المفهوم، أهمية لطريقة المعرفة وشروط إمكانها وحدودها أكثر من أي شيء آخر.

نشير، في هذا الإطار، إلى أن كاسيرر يتبنى صراحة طريقة وضع كانط للأسئلة الخاصة بالمعرفة، التي تبحث عن الجانب الدينامي-الوظيفي، لا الاستاتيكي-الجوهري، في العلاقة بين المعرفة وموضوعها. فبتبني الطريقة الكانطية و"ثورتها" في "نمط التفكير"، يؤكد كاسيرر أن وظيفة المعرفة هي التي تبني الموضوع وتشكله، ليس بوصفه مطلقاً، وإنما باعتباره موضوعاً مشروطاً بهذه الوظيفة.

ففي نظر كاسيرر، تتمثل "ثورة" كانط "الكوبرنيكية"، على المستوى المنهجي، في كونها لم تَسعَ إلى إعادة إنتاج واقع معطى سلفاً، وإنما إلى تحديد ما تُدخله الروح (Geist) في بنية المعارف. ولذلك يعلن كاسيرر أن فلسفة الأشكال الرمزية، بدورها، تتجاوز "التصور المراتبي" للمعرفة، وتدور في فلك السؤال الترنسندنتالي، حيث يقول: «إننا نقيم في الدائرة التي يُحدِّدها السؤال "الترنسندنتالي" عموماً، أي دائرة الميثودولوجيا التي تتناول كيفية عمل الأشكال الفردية الخاصة بالوعي فقط بوصفها منطلقاً للتساؤل حول دلالتها، ومدى مشروعيتها»³.

نضيف، إلى ما سبق، أن كاسيرر، في إطار بحثه في كيفية عمل أشكال الوعي وسعيه إلى إيجاد المبدأ التركيبي الذي يوحدتها، يستلهم فلسفة النقد، إذ نلاحظ أنه لم يُحدِّد ذلك المبدأ إلاّ بالاعتماد على الفكرة الكانطية القائلة بتلقائية الوعي وقدرته على "التركيب". ففي نظره، «لا يوجد الموضوع قبل الوحدة التركيبية وخارجها، وإنما بالعكس، فهذه الوحدة هي وحدها التي تُشكِّلُه (...)»، والموضوع هو نتاج لتشكيل يتحقق عبر الوساطة الأساسية للوعي وبموجب شروط الحُـدس والفكر الخالص. لذا، تقبل "فلسفة الأشكال الرمزية" هذه الفكرة الأساسية في المشروع النقدي، وذلك المبدأ الذي تقوم عليه ثورة كانط الكوبرنيكية، من أجل توسيعها فيما بعد»⁴.

يجدر بنا التنبيه، في هذا الصدد، إلى أن "المنهج الترنسندنتالي" يُعتَبَر خاصية مشتركة بين الكانطيين الجدد في مدرسة ماربورج (هرمان كوهن وبول ناثورب على وجه التحديد). فبالنسبة إليهم، يشكل ذلك المنهج "روح" فلسفة النقد، والفكرة التي توجه كل تصوراتهم. لذلك، نجد كاسيرر لا يتوانى عن استخدامه والدفاع عنه بشدة.

لكننا نسجل أن استعمال كاسيرر للمنهج الترنسندنتالي لا يعني بقاءه عند حدود تكرار ما قاله كانط أو كوهن أو ناثورب بكيفية حَرْفِيَّة. فصاحب فلسفة الأشكال الرمزية يقوم بتوسيع مجال تطبيق ذلك المنهج ليشمل مجالات الثقافة البشرية كلها، وليس مجال المعرفة العلمية فحسب. بعبارة أخرى، يسعى كاسيرر إلى الذهاب بعيداً عن الحدود "التقليدية" للفلسفة الكانطية.

لذا، يمكننا القول إن عودة كاسيرر إلى مبادئ الفلسفة النقدية، وإعادة تناوله "للمنهج الترنسندنتالي" تحديداً، ليست مجرد "حنين" إلى اتجاه معرفي يُعتبر كانط منبعه الرئيس من الناحية التاريخية، وإنما هي عودة نقدية فتحت آفاقاً جديدة أمام الفلسفة الكانطية برمتها. من هنا نلاحظ تميز قراءته عن باقي القراءات الكانطية الجديدة، بما في ذلك قراءات أعضاء مدرسة ماربورج.

بعبارة أدق، إذا كان كاسيرر ينطلق من الثورة المنهجية التي أنجزها كانط والتأويلات التي قام بها كل من كوهن وناثورب لها، فإنه يذهب أبعد منهم جميعاً في توسيعه لحقل بحث الفلسفة، حيث يفتحها على أبعاد الحياة الثقافية وتجلياتها وأشكالها.

لكن ما يتعين علينا الانتباه إليه، في هذا المقام، هو أن توسيع كاسيرر لمجال البحث الفلسفي ليس، في حقيقة الأمر، اكتشافاً مرتبطاً بالصدفة من دون تمهيد أو تأثير أي فيلسوف على تفكيره. كما لا يعني البتة وجود قطيعة جذرية مع تأويلات الكانطية الجديدة في مدرسة ماربورج. فحتى ناثورب وكوهن قد أكدا، بدورهما، على غنى التفكير الترنسندنتالي وإمكانية انفتاحه على مجالات أخرى غير مجال المعرفة العلمية، وكاسيرر نفسه يؤكد أنه: «من غير الصحيح، بتاتاً، القول إن نقد كوهن للمعرفة ينصب على النظرية الرياضية للطبيعة فقط»⁵.

فالانتماء إلى مدرسة ماربورج لا يعني اتخاذ موقف "أرثودوكسي" (Orthodoxe) تجاه كانط، وإنما ضرورة القيام بتأويل الفلسفة الترنسندنتالية وتصحيحها، بل وتطويرها، لكن دون حصر المنهج الكانطي في إطار تبرير شروط إمكان العلم فحسب. وناثورب نفسه شدد على ضرورة فتح المنهج الترنسندنتالي على مجال الثقافة، والبحث عن وحدة العقل في كل عمل ثقافي خلاق عن طريق القيام بـ "تأسيس ترنسندنتالي" لكل "وضع فلسفي"، اعتماداً على كانط.

من هنا، يمكننا القول إن كاسيرر يتبنى أفكار كوهن وناثورب بخصوص وحدة نسق الفلسفة الترנסدنتالية باعتبارها وحدة دروب الوعي الثقافي وطرقه. لكنه يقوم، في الآن عينه، بفتح آفاق جديدة أمامها، حيث يوسّع "نسق" الفلسفة لديهما. فهذا التوسيع هو الذي يجعل فلسفة الأشكال الرمزية تهم بمعالجة مختلف مجالات الثقافة، اعتماداً على أسلوب التفكير الترנסدنتالي.

غير أن ما تجدر الإشارة إليه، هنا، هو أن إشادة كاسيرر بأهمية أعمال كوهن، لم تجعله يصادق على كل أفكاره وخصوصاً فيما يتعلق بأقسام الفلسفة، إذ إن تقسيم كوهن للفلسفة إلى منطقي وإتيقا وإستطيقا، لم تعد كافية بالنسبة لكاسيرر. والأمر نفسه ينطبق على علاقة كاسيرر بناثورب، فعلى الرغم من أن الأول كان مقتنعاً، في بداية حياته الفكرية، بكون عمله الفلسفي يمكن أن يحافظ على الأثر العميق لتعليم ناثورب، إلا أن انفتاح مشروع الأشكال الرمزية على كل مكونات الثقافة جعل كاسيرر يُعبّر عن ابتعاده عن موقع ناثورب؛ لأن مشروع "نسق المقولات" كما تحدث عنه هذا الأخير، ينفصل، في نظر كاسيرر، عن "الوظيفة الرمزية للروح" المتجلية في أشكال الثقافة الإنسانية: اللغة والأسطورة والعلم والفن... إلخ. وفضلاً عن ذلك، نرى أن تأسيس كاسيرر لفلسفة الأشكال الرمزية جعله يصفي حسابه تماماً مع "السيكولوجيا العامة" لناثورب.

بناءً عليه، يمكن القول إن فلسفة الأشكال الرمزية قد كسرت "نسق الثقافة" الخاص بأعضاء مدرسة ماربورج من أجل الانفتاح على اتجاهات جديدة "للموضوعة" (Objectivation) و"الموضوعية". ففي مقابل التحديدات الضيقة لهذين المفهومين، بحث كاسيرر عن أشكال جديدة لهما بالانفتاح على مجالات جديدة يمكن إيجاد تجلياتهما فيها، وإضفاء مشروعية عليهما على غرار مشروعية المعرفة العلمية وقوانينها.

وهكذا، يظهر أنه بالرغم من إشادة كاسيرر بأعمال كوهن وإقراره بأهم مبادئ فلسفة ناثورب، إلا أن ذلك لا يعني أنه ظل مجرد تلميذ وفيّ تماماً لأستاذه، كرّر ما كانا يؤكدان عليه، الأمر الذي يمكن أن ينزع عن فلسفته كل أصالة وجدّة وتميز، بل بالعكس، فكاسيرر استلهم أفكارهما، وهو لم ينكر ذلك بتاتا، غير أنه عمل، في الآن نفسه، على تطويرها حتى صارت العلاقة بينه وبين أعضاء

مدرسة ماربورج تنحل تدريجياً، لكن دون إحداث قطيعة جذرية معهم، إذ كلما بدا أن أفكارهم تتباعد، كلما تبين، في العمق، أنها تتقارب فيما بينها من حيث الاستناد إلى المنهج الترنسندنتالي في معالجة "المشكلات" الفكرية وإنجاز "المهام" الفلسفية.

انطلاقاً مما سبق ذكره، يتبين لنا أن كاسيرر "وريث شرعي" "للثورة الكوبرنيكية" التي قام بها كانط في مجال المعرفة، وأنه استلهم طريقته النقدية في وضع المشكلات الفلسفية. إلا أن عودته إليه لم تكن "أرثودوكسية"، وإنما كانت عودة تجديدية قدم من خلالها "قراءة نقدية" لـ "فلسفة النقد"، فوسّع، عن طريقها، آفاق البحث الفلسفي وفتح أمامه مجالات اشتغال لم يسبق لكانط أن طرّقها.

إضافة إلى ذلك، يمكننا القول إن قراءة كاسيرر لكانط لم تكن "مباشرة" بكيفية صرفة، وإنما كانت "متوسطة" بقراءات الكانطيين الجدد، وخصوصاً قراءات أعضاء مدرسة ماربورج، بمعنى أنه استفاد من التراث الفلسفي الذي خلفته مختلف القراءات اللاحقة على كانط وأنماط العودة إليه، علماً أن قراءة كاسيرر تلك تتميز بكونها "وظيفية" لا "جوهرية"، حيث يقول: «ينبغي ألا نحدد مفهوم "الكانطية الجديدة" بكيفية جوهرية، وإنما بكيفية وظيفية»⁶.

نسجل، في هذا الإطار، أن كاسيرر يقوم، من خلال قراءته تلك، بالدفاع عن منجزات الكانطية الجديدة في ماربورج. لكن دفاعه ذاك ينصب على "روحها" المتمثلة أساساً في "المنهج الترنسندنتالي" واستعمالاته الممكنة. كما أن صفة "النقد" تُلازم قراءة كاسيرر وتُميّزها، وعلى أساسها لا يمكن اعتباره مجرد تلميذ مقلد في مدرسة ماربورج أو مريد مُخلص تبني تصورات أصحابها حرفياً، وإنما بالعكس، فهو لم يقف عند حدود ما رسمه كوهن أو ناثورب، والدليل على ذلك هو أن ما قالاه، بخصوص توسيع مجال تطبيق المنهج الترنسندنتالي، ظل مجرد "برنامج" أو "مشروع نظري"، وكاسيرر هو الذي حمل على عاتقه أجرأته وتطبيقه فعلياً على العديد من الأشكال الثقافية الرمزية.

ومع ذلك، فكاسيرر لم يقطع صلاته بناثورب وكوهن، إذ حافظ على هذه الصلات، لكنه، في إطار تجديده لفلسفة كانط والإرث الكانطي لمدرسة ماربورج، ظل محافظاً على استقلاليته الفكرية.

إضافة إلى ما سبق، يمكننا القول إن محاولة كاسير الدفاع عن فلسفة النقد في العصر الراهن وتحيين إجاباتها من أجل جعلها تساير تطورات العلوم المعاصرة، لم تتوقف عند هذا الحد، بل تجاوزتها نحو التفكير في تطويرها وتوسيع مشروعها، عن طريق فتحها على مختلف مجالات الثقافة البشرية، بل وتحويلها إلى فلسفة للثقافة يمكن الاستناد إليها لفهم العالم وفق منظورات جديدة. وهذا ما قام به كاسير في انتقاله من "نقد العقل" إلى "نقد الثقافة".

فأمام التطورات التي عرفتها المعارف الطبيعية والإنسانية، وانعكاساتها على إشكالية معرفة الإنسان بوجه خاص، انخرط كاسير في معالجة هذه الإشكالية، وذلك بالبحث في شروط إمكان المعرفة الخاصة بالإنسان وشروط إنتاجاته الثقافية، استناداً إلى المنهج الترنسندنتالي ومبادئ فلسفة النقد، حيث أكد على ضرورة توسيع المشروع الكانطي لكي لا يظل النقد متمحوراً فقط على مجال نظرية المعرفة بصفة خاصة، وإنما ليصير مشتملاً أيضاً على نظرية الثقافة بصفة عامة.

وإذا كان الدرس الذي يستخلصه كاسير من الفلسفة الكانطية هو أنه لا يمكن معرفة الإنسان إلاً انطلاقاً من إنتاجاته، فإنه يقوم بتعميم هذا الدرس ويوسع إسهامه ليشمل اللغة والأسطورة والدين والعلم... باعتبارها مجالات ثقافية يمكن فهمها انطلاقاً من مفهوم الأشكال الرمزية. لذا، فإن الإجابة عن سؤال "ما الإنسان؟" لا يمكن العثور عليها بالانحصار في تحليل الوقائع العلمية؛ لأنه سؤال يتطلب الاهتمام بكل إنتاج إنساني، وكل العلاقات الرمزية التي يقيمها الإنسان مع العالم.

وهكذا، نلاحظ أن كاسير ينطلق من مبادئ فلسفة النقد وروحها المنهجية، لكنه لا يتوقف عند تصورهما لمفهوم التجربة الممكنة، بل يُعدّله "ويوسعه ليشمل مجالات أخرى غير مجال العلم فقط، وهذه المجالات هي كل إنتاجات الثقافة البشرية برمتها. وفي هذا يظهر رد كاسير على النقد الذي وجهه مارتن هيدجر إلى الكانطيين الجدد بصفة عامة (بما في ذلك كاسير)، إذ اعتبر قراءتهم لكانط ضيقة وتحتزله فقط في نظرية المعرفة العلمية.

2. 2. فلسفة الأشكال الرمزية:

لتوضيح معالم فلسفة الأشكال الرمزية، لدى كاسيرر، سنركز الحديث على ثلاثة عناصر مركزية هي: الرمز ودوره في فهم عالم الإنسان، ثم بعض مميزات الأشكال الرمزية، وأخيراً مسألة تعدد هذه الأشكال ووحدها.

2. 2. 1. الرمز مفتاح العالم الإنساني:

سعى كاسيرر إلى تأسيس نظريته الخاصة عن الرمز باعتبارها جواباً عن سؤال "ما الإنسان؟"، حيث حدّد عالم الإنسان بالجانب الرمزي الحاضر فيه، وميّزه عن عالم الأشياء الطبيعية بفضل الرمز؛ لأنه «ما دام الإنسان قد خرج من العالم المادي، فإنه يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم. فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية، وكل التقدم الإنساني في الفكر والتجربة يهدف من هذه الشبكة ويقويها»⁷.

إن هذا العالم الرمزي يجعل الإنسان يتعد عن المواجهة المباشرة للعالم المادي، حيث إنه لم يعد يراها إلا عبر وساطة الرمز. والسبب في ذلك يعود، حسب كاسيرر، إلى كون الإنسان لم يعد «قادراً على أن يواجه الحقيقة مباشرة، أي لم يعد يستطيع أن يحدّق فيها وجهاً لوجه (...) وبدلاً من أن يعالج الإنسان الأشياء نفسها نراه، بمعنى من المعاني، يتحدث دائماً إلى نفسه، فقد تلفّع بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئاً، ولا يعرف شيئاً إلا بوساطة من هذه الوسائل المصطنعة»⁸.

لذا قام كاسيرر بتعديل أن التعريف الكلاسيكي للإنسان الذي مفاده أن الإنسان "حيوان ناطق"، وذلك عن طريق إدخال جانب الرموز عليه واستحضار رمزية ماهيته وعالمه؛ لأن «العقل -أو النطق- اصطلاح ناقص لا يمكننا من فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها. وكل هذه الأشكال رمزية، إذن فلنحدّد الإنسان بأنه حيوان ذو رموز بدلاً من أن نحدّه بالعقل أو النطق. فإذا فعلنا ذلك ميزنا اختلافه الخاص عما سواه، واستطعنا أن نفهم الطريق الجديدة المهيأة للإنسان، أعني الطريق إلى المدنية»⁹.

نشير، هنا، إلى أن نَحْتَ كاسير مفهوم "الحيوان الرامز"، مرتبط بإعادة صياغته لسؤال "ما الإنسان؟" انطلاقاً من سؤال المعاني والدلالات التي يتم إنتاجها في العالم الإنساني الثقافي المؤسَّس على الرموز، حيث يكمن عمل الفلسفة في البحث «عن نقط مشتركة في المعنى، وليس عن نقط مشتركة في الوجود»¹⁰.

نضيف إلى ذلك أن توسيع كاسير لتعريف الإنسان يتأسس لديه على مفهوم الوظيفة، حيث يؤكد أن فلسفته تستند إلى هذا المفهوم في مسعاها لتعريف الإنسان، وتتناول إشكاليات معرفة طبيعته بكيفية وظيفية. فمنطلق فلسفة الأشكال الرمزية يتمثل في نفي إمكانية تحديد طبيعة الإنسان من منظور جوهرى-ميتافيزيقي، والتأكيد، في المقابل، أن القيام بهذا التحديد ينبغي أن يكون من زاوية نظر وظيفية-ثقافية. ويرر كاسير هذا التعريف الوظيفي الذي يتبناه بكون ما يميز الإنسان هو إنتاجاته الثقافية اللغوية والأسطورية والعلمية... إلخ، وعلى حد تعبيره، إن «المميز الأكبر للإنسان، أي علامته الفارقة، ليست هي طبيعته الميتافيزيقية (...)»، وإنما هي عمله؛ وهذا العمل، أعني جهاز الفعاليات الإنسانية، هو الذي يحدد دائرة "الإنسانية" ويحتمها. وتمثل اللغة والأسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوعة في هذه الدائرة»¹¹.

يُعتبر الرمز، في منظور فلسفة الأشكال الرمزية، الفاصل بين عالم الإنسان وعالم الحيوان؛ لأن من الخصائص المميزة للإنسان قدرته على الانتقال من "المواقف العملية" إلى "المواقف الرمزية". ولإبراز هذه الخاصية يشير كاسير إلى حالتين من مجال السيكلوجيا هما: حالة هيلين كلر، وحالة لورا بردمان¹². فهما تمكنتا معا من التفكير بطريقة جديدة بعدما اكتشفتا "الوظيفة الرمزية" الكامنة في اللغة. وانتقلتا من مستوى الإشارات والإيماءات إلى مستوى الرموز، حيث صار بمقدورهما فهم رمزية اللغة الإنسانية و"قراءة العالم" بكيفية جديدة.

بناءً عليه، يتبين أن كاسير يولى أهمية كبرى للرمز، وذلك بالنظر إلى دوره في كشف "أسرار" عالم الإنسان وفهمه. فهو بمثابة "مفتاح سحري" لهذا العالم وثقافته، «وحالما يمتلك الإنسان هذا المفتاح السحري، فإن تقدمه قدماً أمر مضمون، ومثل هذا التقدم لا يعوقه أي نقص في الحواس ولا يجعله شيئاً مستحيلاً»¹³.

وما يضفي قيمة على الثقافة الإنسانية، ويجعلها متميزة عن عالم الحيوان، هو الأشكال الرمزية وليس المواد التي تُبنى بواسطتها. ففي نظر كاسيرر، قد تتنوع المواد وتختلف من حيث الكم، لكن ما يمنح معنى لهذه المواد، وما يضفي الحياة على العالم، ويجعله مُعبراً وقابلاً للقراءة هو الوظيفة الرمزية التي يتوفر عليها كل شكل رمزي في الثقافة البشرية.

وبذلك، تظهر قدرة الإنسان على التشكيل وخلق الرموز والوسائط، في علاقته بالعالم الذي لا يفهمه إلا عن طرق عمليتي التشكيل والخلق تينك. فالإنسان يتوفر على "قوة تكوينية" تتمثل في قدرته على إنتاج الرموز والدلالات، وليس في استنساخ الواقع. ومن ثمة، لا يمكن فهم الإنسان إلا عن طريق فهم هذه القدرة نفسها.

كما أن "الرمز" يُعتبر النقطة المركزية وحجر الزاوية في فلسفة الأشكال الرمزية، فهو لا يعتبر موضوعاً للفهم والتأويل فقط، بل أيضاً وسيلة وأداة لهما. وإذا كان غاليلي قد رأى أن "كتاب الطبيعة" 14 مكتوب بلغة رياضية، بحيث لا يمكن قراءته إلا بأدوات رياضية، فإن كاسيرر يؤكد أن "عالم الإنسان" كتاب مكتوب بلغة رمزية، وقراءته لا تتأتى إلا بامتلاك أدوات رمزية، كما يبين أنه بفهم هذا العالم الأثنربولوجي الرمزي، يمكن فهم كيفية تأويل الإنسان للعالم بصفة عامة، وتأويل عالم الثقافة بصفة خاصة. وباختصار، إن الأشكال الرمزية هي المجالات التي يعيش فيها الإنسان، ولا يمكن دراسته وفهمه إلا بأخذها بعين الاعتبار.

2. 2. 2. مميزات الأشكال الرمزية:

يتميز الرمز، في النظرية الكاسيررية، باحتوائه على عنصرين أساسيين هما: "الشكل" و"المادة"، وذلك في إطار علاقة تركيبية تجمع بينهما. وخاصية الربط بين هذين العنصرين تظهر، بكيفية أوضح، في تعريف كاسيرر "للشكل الرمزي"، حيث يقول: «ينبغي أن نفهم من "الشكل الرمزي" كل طاقة يكون، عن طريقها، كل محتوى دلالي روحي مرتبطاً بعلامة لسانية حسية ملموسة ومتوافقاً معها بكيفية حميمة» 15.

نشير، في هذا المقام، إلى أن كاسيرر يقدم مثال "الخط" 16، لتوضيح دلالة الشكل الرمزي، حيث تتضح العلاقة الوطيدة بين ما هو روحي وما حسي، ويظهر اختلاف معناها باختلاف المنظورات وأنماط الفهم والاهتمامات. فما يهتم به الرياضي يختلف عما يهتم به الاستطقي أو الفيزيائي... إلخ. واختلاف الاهتمامات مرتبط باختلاف وجهات النظر، مما يؤدي إلى تنوع دلالات الشكل الرمزي؛ لكن رغم ذلك تظل تلك العلاقة قائمة. بعبارة أخرى، يمكن اعتبار الخط أسلوباً فنياً، إذا ما نظرنا إليه من منظور استطقي، كما يمكن اعتباره دالة رياضية، إذا ما نظرنا إليه من وجهة نظر رياضية... إلخ.

وعلى أساس هذه التحديدات، وانطلاقاً من منظور وظيفي-دينامي، يقوم كاسيرر بتحليل مختلف الأشكال الرمزية، حيث يؤكد أن هذه الأخيرة ليست معطاة سلفاً، وإنما تخضع لسيرورة تكوينية تطورية. ولتحليل هذه السيرورة يستند إلى "المنهج التكويني" (Méthode génétique)، الذي استلهمه من غوته وهو مولدت وناثورب.

فاعتماداً على كل هؤلاء يرصد كاسيرر مراحل تطور كل شكل رمزي ومراحل تكوينه. وهذه المراحل هي كالتالي:

أ. المرحلة الإيمائية (Mimique).

ب. المرحلة التمثيلية (Analogique).

ج. المرحلة الرمزية (Symbolique).

ففي دراسته للأشكال الرمزية وتحليله لسيرورة تكوينها، يؤكد كاسيرر أن أولى مراحل هذه السيرورة تتميز بـ "محاكاة" الأشياء و"إعادة إنتاجها" فقط، والمرحلة الثانية يتم فيها "التحرر" نسبياً من "الأشياء" حيث لا تكون هناك إعادة لإنتاج الأشياء كما هي، وإنما "تمثيل" بعض "خصائصها" فحسب. أما في المرحلة الأخيرة، فيتم الانتقال إلى "الترميز" "المجرد" و"الخالص".

نسجل، في هذا الصدد، أن كاسيرر لم يقتصر في تحليله لكيفية تشكل "الرمزية" على دراسة "أرقى" مستويات تطورها، بل اهتم كذلك بمراحل تكوينها الأولى. وقد ساهم اهتمامه هذا في إبراز جذور الرمز وطبقاته الأولى، والكشف عن "التعدد الدلالي" المميز له.

إن سيرورة تكوين الرمزية وتطورها تعبر عن عملية بنائية تدريجية تنطلق من أشكال الترميز الأولى لتبلغ أشكاله الخالصة الأكثر تجريداً وتعقيداً، حيث يتم فيها "التحرر" من كل ما هو مباشر ملموس ليتجه نحو ما مجرد ورمزي صرف، ينتج الفكر فيها "علامات خالصة" حاملة لدلالات محضة «لا تُعبر عن أي شيء ولا تمثل أي شيء»، إنها علامة تحمل معنى التنظيم المجرد بدقة» 17.

ففي اللغة مثلاً، باعتبارها شكلاً رمزياً متميزاً، نجد أن معرفة طبيعة رموزها ومكوناتها والعلاقات التي تربط بينها، تقتضي العودة إلى المسار الذي تقطعه "الروح"، في مجال اللغة، من أجل التعبير عن ذاتها، وذلك بالنظر إلى كون «المحتوى المكون للروح لا يمكن أن ينكشف إلا من خلال إعطائه هيئة خارجية. فالشكل الفكري لا يمكن معرفته إلا بواسطة وداخل مجموع العلامات الحسية التي يستخدمها من أجل التعبير عن ذاته» 18.

لذلك نجد كاسيرر، يرفض فصل ما هو معقول عما هو محسوس، ويؤكد أن هناك ترابطاً وثيقاً بينهما. وهذا ما يتجلى بوضوح داخل سيرورة التكوين اللغوي، إذ إنه من غير الممكن فهم دلالة التشكيلات الرمزية اللغوية إلا في ضوء علاقة ما هو ملموس مع ما مجرد، ما هو حسي مع ما هو عقلي، باعتبارها دلالة مرتبطة بالوجود الخاص لتلك الرموز وناجمة عنه.

لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه هو أن هذا الترابط والتكامل لا يظهر دفعة واحدة، وإنما بالتدرج وبكيفية متعددة، وفي أشكال تعبيرية مختلفة، ومن خلال سيرورة تكوينية تبدأ بالإملاء لتصل إلى الترميز مروراً بالتمثيل. وهذه السيرورة، سنعرض مراحلها كما يلي:

تعتبر "الإملاء" أولى أشكال التعبير ومراحل تكوين الرموز اللغوية. وتتميز العلاقة فيها بالتداخل والتمازج، بين الجوانب المادية والروحية، الخارجية والباطنية، إلى الحد الذي يصعب معه -على الباحث عن دلالة الرمز اللساني- التمييز والفصل بينها. يقول كاسيرر في هذا السياق: «يبدو أن اللامنايز يندرج ضمن ماهية اللغة، بحيث يبدو المحتوى الروحي وتعبيره الحسي ممتزجين إلى درجة أنه لا يمكن لأحدهما أن يلتمس استقلالاً واستقلالية تجاه الآخر، بل بالعكس لا يجد اكتماله إلا فيه ومعه (...). فالتعبير الأكثر بساطة عن حدث باطني، بواسطة الإملاء، يبين أن هذا الحدث لا

يشكل نطاقاً محدوداً في ذاته ومنغلقاً (...)، وإنما بالعكس، يُعتبر الشكل الخارجي الظاهر ذاته أحد العوامل الأساسية في تشكيل التعبير وتكوينه الخاص» 19.

هذا التوحد والتجانس الحاصل بين عناصر الرموز ومكوناتها يكشفان، في هذا المستوى الأول من الرمزية اللغوية، عن ترابط يتعين القيام بتأويله -رغم كونه ترابطاً "مباشراً" ظاهراً- من أجل الوصول إلى ما هو "خفي" كامن وراءه، ومتربط معه. فحركة الإيماء هي بمثابة «وحدة مباشرة "للباطني" و"الخارجي"، "للروحي" و"الجسماني"، بحيث إن ما يوجد بشكل مباشر، وبكيفية حسية، يعني و"يقول" شيئاً آخر، لكنه حاضر فيه. إن الأمر لا يتعلق هنا بانتقال بسيط من إضافة اعتباطية للعلامة الإيمائية إلى الحالة الانفعالية التي تشير إليها، وإنما بكون العنصرين معاً، أي الانفعال وشكله الخارجي (...)، معطين في فعل واحد غير قابل للقسم من الناحية الزمانية» 20.

نستنتج، إذًا، أن كاسير يقر بوجود ترابط وطيد بين ما هو حسي وما هو عقلي داخل هذا الشكل التعبيري الإيمائي، لكنه ترابط يتميز بكونه "مباشراً"؛ لأنه قائم أساساً على المحاكاة، وبكونه أولياً؛ لأنه مجرد حلقة أولى تعقبها أخرى في سلسلة التحرير الرمزي.

نشير، في هذا الإطار، أن سرورة التشكيل الرمزي اللغوي تصل، مع "التمثيل"، إلى مرحلة جديدة تتميز بتجاوز عمليات تثبيت موضوع أو انطباع حسي فردي داخل صوت محاكٍ، ومن ثمة الخروج من العلاقة المحسوسة المباشرة التي تجمع بينهما، من أجل الانتقال إلى التفكير في ترابطات بين سلسلات من الأصوات المعبرة عن علاقة أكثر تجريداً وصورية؛ لأن «التنقل بين الألفاظ المتبادلة الصلة يتم، بالعكس، من خلال إدراك تمثيل شكلي بين الصلة التي تقيهما الأصوات فيما بينها من جهة، وعلاقة المضامين المعينة من جهة أخرى، وبفضل هذا التمثيل يتحقق انسجام دقيق بين السلسلات والمحتوى المختلف عنها تماماً. ومن هنا يتم بلوغ المستوى الثاني: المستوى الذي، بخلاف التعبير الإيمائي المحض، يمكن أن نسميه مستوى التعبير التمثيلي» 21.

لكن الانتقال من المستوى الإيمائي إلى المستوى التمثيلي لا يعني حدوث قطيعة نهائية بينهما، فهما لا ينفصلان، تماماً، عن بعضهما البعض، وإنما يظل بينهما ترابط

واستمرارية. وهذه الاستمرارية تتجلى «في كون الشكل الجديد، الذي ترتقي إليه اللغة، ما يزال يستخدم تماماً الوسيلة المادية السابقة. فهو لا يُبعد العناصر التي ترتبط بالتعبير، بكيفية خالصة، وإنما يحافظ عليها عن طريق تعديل شكلها، وبعث معنى جديد فيها، وحياة جديدة في هذا المعنى إن صح التعبير» 22.

يتميز التشكيل الرمزي اللغوي، في مستوى التعبير التمثيلي، بكونه يأخذ طابع الانسجام المتناغم الحسي والمادي بين أجزاء مفردة من الألفاظ أو الجمل، باعتباره علامة على نقلة من تراكيب ضعيفة إلى منظومة لسانية متكاملة، تتميز بكونها «بنية مغلقة لِلْفَظِّ أو جملة ما. فاللفظ، أو اللفظ-الجملة، يحصل على وحدة معناه الحقيقية، بتشكيل وحدته على المستوى الصوتي بفضل مبدأ التناغم الصوتي فقط. وهذا الترابط، الذي لا يخص أولاً سوى خاصية الأصوات الفردية وإنتاجها الفيزيولوجي، يصير وسيلة النقل التي تربط فيما بينها داخل وحدة كل روحي، وحدة "دلالة" ما» 23.

ولتبيين هذا التوافق القائم بين الصوت والدلالة -على المستوى التمثيلي- نرى أن كاسيرر يعتمد على مثال "تضعيف الحرف" (Réduplication)، باعتباره وسيلة صوتية أساسية في عملية تشكيل الأسماء والتراكيب، فقد يبدو، للوهلة الأولى، خاضعاً تماماً لمبدأ المحاكاة الذي توضحه عملية تزاوج تكرار الصوت مع التكرار القائم في الشيء أو انطباعه الحسي؛ إلا أنه «على هذا الأساس الأولي تماماً، يقوم نسق ذو تنوع مدهش، بفوارق جد دقيقة من الدلالة» 24.

إلى جانب دور التضعيف في التعبير عن التكرار، هناك التعدد (الجماعي أو التوزيعي)، الكم، الروابط المكانية والزمانية... إلخ، إذ يمكن «للتكرار البسيط لصوت ما أن يعمل على الإشارة إلى الصيغ المختلفة الدقيقة جداً لفعل أو سيرورة ما (...)، حيث يبدو أن التضعيف قد ابتعد عن مرحلة الوصف الحسي ببساطة أو الإشارة إلى وجود موضوعي. وهذا يظهر من خلال قطبية جزئية في استعماله تجعله قادراً على التعبير، وحمل كفاءات للدلالات ليست مختلفة فقط، وإنما متضادة حقيقة» 25.

يتبين لنا، هنا، أن هذا التعدد الدلالي الذي تصل إليه سيرورة التشكيل الرمزي في هذا المستوى ينبئ بخصوبة تفترض ضرورة الانتقال إلى مستوى جديد أكثر

تجريدية من سابقتها؛ إذ يتم فيها الابتعاد أكثر فأكثر عما هو حسي مباشر - دون التخلص منه تماما بالطبع - نحو ما هو مجرد وغير مباشر.

لتوضيح هذا المستوى الجديد في مرقى التجريد الرمزي، نلاحظ أن كاسيرر ينطلق مما سبق ذكره عن التضعيف، وخصوصا في اللحظة التي ينتقل إلى ميدان تحديد العلاقات الخالصة، حيث تسعى اللغة إلى الخروج من لحظتي الإيماء والتمثيل، والوصول إلى مستوى التعبير عن تعدد المعاني التي تحملها علامة معينة؛ لأن «هذا التعدد هو الذي (...) يفرض على الروح المرور من وظيفة الـ "تعيين" الملموسة إلى الوظيفة الكلية والصالحة كونيا الخاصة بـ "الدلالة". وعلى هذا النحو، تترك اللغة الغلاف الحسي الذي كانت تظهر فيه إلى هذا الحين، ويفسح التعبير الإيمائي أو التمثيلي المجال للتعبير الرمزي المحض (...) الذي يصبح حاملا لمحتوى روحي جديد وأكثر عمقا» 26.

يمكن القول إن اللغة، في هذا المستوى، تُبْلَغ - عبر وسائط رمزية - مرحلة التعبير الرمزي المجرد التي يتحقق فيها الانتقال من مجال ما هو مباشر إلى مجال التوسط، وتتكون داخلها عدة مفاهيم أساسية عن المكان والزمان والعدد... إلخ، باعتبارها إطارات رمزية تفكر بواسطتها اللغة في العالم وفي ذاتها. ففي هذه المرحلة «تتقدم اللغة من المعنى التعبيري حتى المعنى التمثيلي الخالص، وانطلاقا من هذا تسعى، بكيفية مستمرة، إلى بلوغ "المجال الثالث"، أي مجال الدلالة الخالصة. ومن ثمة، فاللغة لا تظل عند دائرة ما يمكن أن يُدْرَك بالحدس، وإنما تغامر بالانقذاف نحو ما هو هائي وسام في مجال الفكر» 27.

2. 2. 3. تعدد الأشكال الرمزية ووحدها:

إن الروح، لدى كاسيرر، لا يمكنها أن تظل سجينتها نفسها ومنغلقة على ذاتها، وإنما لابد لها من أن تتجلى في أشكال ثقافية رمزية تُعبر عنها. وبعبارة أخرى، تسعى الروح، باعتبارها طاقة أولية وفاعلية تلقائية، إلى التعبير عن ذاتها، وإلى "الموضعة" في أشكال رمزية محدّدة عبارة عن وظائف متنوعة وكيفيات مختلفة لبناء العالم، وكذا عناصر متعددة تعطي لهذا الأخير معناه، ومن ثمة فهي بعيدة عن كل محاولة لاستيعاب وإعادة إنتاج الواقع بكيفية مباشرة. يقول كاسيرر في هذا الصدد:

«تُنتج وظائف الروح كلها أشكالها الرمزية الخاصة بها التي لا تتخلى (...) عن قيمة أصلها الروحي، إذ لا وجود لشكل منها يستطيع أن يُستنبط من غيره أو يرجع إليه بكيفية خالصة وبسيطة. فكل واحد منها يحيل على وجهة نظر روحية محدّدة، ويشكل، داخل وجهة النظر هاته وعبرها، جانبا جزئيا من "الواقع". لذا، من اللازم أن نعتبرها (...) سبلاً مختلفة تتبعها الروح في مسارها الخاص بالموضوعة، أي في انكشافها لذاتها» 28.

فإذا كانت الروح واحدة، فإن أشكالها وطاقاتها وتحليلاتها متعددة؛ لأنها "تفعل" بكيفيات مختلفة، إذ يقدم كل شكل من الأشكال الرمزية نفسه باعتباره "لحظة" بنائية روحية، وغمطا خاصا "للنظر" ولإنتاج الدلالة والمعنى، ويشيد العالم بطريقته الخاصة وفق أسلوب متميز في "البنينة" (Structuration). بعبارة أخرى، «إن المجال الثقافي يشكل وحدة عضوية، داخلها يملك كل شكل رمزي "موضعه" الخاص به في المجموع. ويتميز "نسق" هذه الأشكال الرمزية بكونه علائقيا، في عمقه، بل متعدد العلاقات. أما دلالة ووظيفة كل شكل فهي تنبثق من تميزه عن الأشكال الأخرى وعن مكانته داخل المجموع الذي تشكله» 29.

كما أن أشكال الروح الرمزية هي أنظمة تعبيرية تتميز باتخاذها صورا خارجية ملموسة أثناء سيرورة "الموضوعة"، وتتمايز فيما بينها -رغم مبدئها وهدفها المشتركين- من حيث كون كل شكل رمزي هو بمثابة غمط خاص للترميز، يمتلك "شكلا بنويا" معيناً يخضع لقانون روحي رمزي محدّد.

لكن كاسيرير يرى أن فلسفة الأشكال الرمزية تسعى إلى الوصول إلى "تركيب" الأشكال الرمزية كلها؛ لأن «الفلسفة لا تستطيع أن تكتفي بتحليل صور فردية من الحضارة الإنسانية، وإنما تفتش عن نظرة تركيبية عامة تشمل تلك الأشكال الفردية جميعاً (...)». على الفكر الفلسفي أن يستكشف وحدة العمل في التنوع والتكثّر غير المحصور في الصور الأسطورية والعقائد الدينية والأشكال اللغوية والآثار الفنية» 30.

وتبعاً لقانون "الوظيفة"، لا تبقى عناصر السلسلة مشتتة وغير منظمة، وإنما تتوحد وتنظم حول "مركز مرجعي"، وتنظم في وحدة "ماهوية" ذات أساس منطقي-دلالي لا أنطولوجي-جوهرى، يمثل كل عنصر منها، بالنظر إلى الوضعية

التي يحتلها في تلك السلسلة، «كلية المعنى ووظيفته»³¹. فالأشكال هي بمثابة عناصر سلسلة معينة لا يمكن أن تتحدد دلالتها إلا من خلال تحديد وضعيتها داخل الكل، وهذه الوضعية لا يمكن إدراكها إلا عن طريق فهم "الوظيفة الرمزية" المتحركة في كل شكل رمزي.

بناءً على هذا المنظور الوظيفي، يمكن اعتبار الأشكال الرمزية عناصر جزئية مترابطة في سلسلة واحدة، تمثل "الوظيفة الرمزية" القانون الكلي المتحكم في تلك العناصر. وبعبارة أخرى، إن "الوظيفة الرمزية" هي التي تضمن ترابط الأشكال الرمزية ووحدها، وتنفي انعزالها عن بعضها البعض.

وهكذا، يمكننا القول إنه رغم الاختلاف القائم بين الأشكال الرمزية، باعتباره اختلافًا كميًا في أنماط منح المعنى، فهي - في نظر كاسيرر - بمثابة لحظات ضرورية في الفهم، وعناصر أساسية تقوم بوظيفة تمثيل الكل الروحي والتعبير عنه. ودلالة كل عنصر منها لا يمكن استخلاصها إلا انطلاقاً من وضعيته داخل سلسلة هذا الكل. يصرح كاسيرر في هذا الصدد: «ليست اللغة والفن والأسطورة والدين، في الحقيقة، موجودات خلقت منعزلة أو كومت عرضاً، وإنما هي مرتبطة معاً برباط مشترك، إلا أن هذه الرابطة ليست رابطة جوهرية (...)، وإنما هي رابطة وظيفية. والشئ الذي يجب أن نتغلغل في البحث عنه هو الوظيفة الأساسية التي يؤديها الكلام والأسطورة والفن والدين، فتطلبها بعيداً وراء أشكالها ومنطوقاتها التي لا تحصر، وهذا بالتالي هو ما يجب أن نتبعه حتى نبلغ به أصلاً مشتركاً»³².

وعلاوة على ذلك، نشير إلى أنه بالنظر إلى التعدد الذي يميز الثقافة، باعتبارها متميزة بانفتاح أفقها ودينامية أشكالها الروحية، نجد كاسيرر يستند، في دراستها، إلى "المنهج الفينومينولوجي"؛ لأنه إذا كان عالم الإنسان يتميز بالخلق المستمر لذاته من خلال إنتاجه للأشكال الرمزية المعبرة عن روحه، فإن فهمه يتطلب الاستناد إلى منهج يكون قادراً على رصد سيورة الخلق تلك وأخذها بعين الاعتبار. لذا، نرى أن كاسيرر لم يجد ضالته إلا في المنهج الفينومينولوجي.

وهكذا، استناداً إلى الفينومينولوجيا، يوكل كاسيرر إلى فلسفة الأشكال الرمزية مهمة قراءة تجليات الروح وتحليلها بكيفية فينومينولوجية؛ لأنه إذا كان هذا التحليل سينصب على فاعليات التشكيل الرمزي وخلق المعنى والدلالة الخاصين

بالأشكال الرمزية، فإنه سيكون تحليلاً فينومينولوجياً "لروح الفاعلة" التي تصدر عنها تلك الفاعليات وتتأسس.

في ضوء ذلك، نرى أن هناك تقارباً بين كاسيرر وهيجل، يظهر من خلال إدماج فلسفة الأشكال الرمزية لبعض "الحمولات الهيكلية" في الفلسفة النقدية عن طريق توسيع مشروع بحال النقد الكانطي. لكن بالرغم من التقارب بين الفينومينولوجيا الهيكلية وفينومينولوجيا كاسيرر لا يعني تماثلها التام. فكاسيرر يحافظ على مسافة نقدية من فلسفة هيجل، إذ إنه يختار العودة إلى فلسفة النقد لإيجاد حل لمشكل نسقية الأشكال الرمزية، مجدداً بذلك انتماءه إلى الاتجاه الكانطي وتشبعه بروح "المنهج الترنسندنتالي"، ومؤكداً أن هذا المنهج يهدف إلى تحقيق نسقية خاصة بالمفاهيم، لكنه لا يستند إلى أي "مبدأ نسقي" معطى للاستنباط، وإنما إلى "وظيفة" تركيبية. فما يوحد المفاهيم هو "الوظائف" التي تقوم بها في بناء "كلية" التجربة، وهذه "الكلية"، بدورها، ليست جوهرًا معطى، وإنما "وظيفة-بنائية".

لذا، يرى كاسيرر أنه من غير الممكن استنباط التجربة والمبادئ التركيبية من "مبدأ عال" خارج عملياتها. وفي المقابل، يؤكد على الوحدة الوظيفية التي يتجهها ترابط وظائف المعرفة، ويمكن بفضلها فهم تعددية الأشكال ووحدها، إذ إن مبدأ التوحيد والتركيب قائم في التجربة لا خارجها؛ لأنه ليس "علة" متعالية على العناصر التي يتم توحيدها كما لو أنها معلومات ناتجة عنها.

يتبين لنا، إذًا، أن كاسيرر ينحاز إلى كانط، ضدًا على هيجل؛ لأن فلسفة النقد تحافظ على استقلالية محتويات الوعي، وعدم انصهارها جميعها في وحدة يُعبر عنها مفهوم يكون بمثابة "الجنس"، وتلك المحتويات تكون أنواعاً له. فاستناداً إلى هذا التصور الكانطي، يدافع كاسيرر عن استقلالية الأشكال الرمزية وتفردتها، ويرفض غلط التوحيد الهيكلية الذي يذهب الاختلافات في مفهوم "الروح المطلقة". فكانط سعى إلى تحديد «القاعدة التشكيلية» التي تنظم الكل وتكونه. والفلسفة النقدية تقر هذه القاعدة، دون أن تخلقها باعتبارها كذلك. فمهمتها هنا لا تكمن في استنباط تنوع أشكال الثقافة والمجالات الروحية للثقافة حتى جزئياتها الأخيرة، من العقل؛ وإنما تتحلى في إبراز الوحدة (...). الخاصة بالعقل في مختلف توجهاته الأساسية، أي في بناء وتكوين العالم العلمي والعالم الفني والعالم الإنشائي والعالم الديني» 33.

وفق هذا المنظور النقدي، يؤكد كاسيرر أن تعددية أشكال عالم الثقافة لا تستنبط من مفهوم "الروح"؛ لأنه لا يُعتبر علة وجودها، ومن ثمة لا يمكن الاعتقاد بإمكانية العودة، بطريقة استقرائية، من تعددية الأشكال إلى الروح من أجل تفسيرها. بعبارة أخرى، حتى وإن كانت الأشكال الرمزية تعبيرات عن الروح وتحليلات لها، فإنه من غير الممكن اعتبارها معلولات ناتجة عن تلك الروح، ومن المستحيل تصور هذه الأخيرة كما لو أنها "علة تفسيرية" لتلك المعلولات.

استناداً إلى التصور الكانطي "للفكرة الترنسندنتالية" وطبيعة عملها ووظيفتها، يرسم كاسيرر معالم "نقد عام" نكون مهمته توحيد الأشكال المتعددة، بكيفية تحافظ على غناها وتنوعها للموسمين، دون إرغامها على الدخول في وحدة "بجردة" أو "ميتافيزيقية" نهائية ومطلقة، أو ادعاء إمكانية استنباطها من هذه الوحدة. فالوحدة التي ينشدها كاسيرر هي "فكرة" يمكن، على أساسها، القيام «بالمهمة التي تنصب على كلية التحديد، أي المهمة التي ينبغي أن تُسهم فيها كل وظيفة جزئية للمعرفة والوعي حسب خصوصيتها الخاصة وداخل حدودها المحددة. وإذا ما تمسكنا بهذا التصور العام، نتشج (...) تعددية ممكنة في المقاربات، حيث يمكن لكل واحدة منها أن تطمح، بكيفية مشروعة، إلى امتلاك حق معين وصلاحيّة متميزة»³⁴.

وهكذا، فإنه بالرغم من القرابة بين الفينومينولوجيا الهيكلية والفينومينولوجيا الكاسيررية، فإن ذلك لا يعني أن كاسيرر يتبع هيجل حرفياً؛ لأن كاسيرر -بخلاف هيجل- يستبعد "الفكرة المطلقة" التي تنحل فيها خصوصية كل الأشكال الرمزية وتقضي على تمايزها واستقلاليتها، وحتى وإن كان بالإمكان استنتاج مثل تلك الفكرة، من المشروع الفلسفي لكاسيرر، فلا بد من أخذ ذلك الاستبعاد بعين الاعتبار، والانتباه إلى دفاعه عن "فكرة الإنسان" باعتباره كائناً حراً و"قوة فاعلة" لا يمكن إزالتها في الروح المطلقة وصوراتها.

إن الفلسفة الكاسيررية مؤسّسة على فاعلية الذات الفردية المتناهية، بخلاف الفلسفة الهيكلية المدافعة عن الذات المطلقة واللامتناهية. كما أن كاسيرر يتعد عن "شكل النسق الميتافيزيقي"، حيث لا تسود فلسفته "روح النسق" (Esprit de système)، بقدر ما تسودها "الروح النسقية"

(Esprit systématique) 35. لذا، لا ينبغي فهم "النسقية" بالمعنى التقليدي لمفهوم "النسق" الذي يجعل منه بناء منغلقة على ذاته، وإنما بمعنى يمكن معه اعتبارها بناءً منظماً ومنفتحاً وقابلًا للتطور والتوسيع. إن فلسفة الأشكال الرمزية تحتوي على وحدة بنائية ذات أساس وظيفي وطبيعة دينامية ترفض كل نظرة جوهرية جامدة منغلقة الآفاق. بمعنى أن فلسفة الأشكال الرمزية تقوم على النسقية والتنظيم، لكن دون أن تكون نسقاً منغلقةً ذا شكل ميتافيزيقي.

وحتى وإن أمكن اعتبار فلسفة كاسيرر "نسقاً"، فهي كذلك لكن دون أن تطمح لأن تكون ميتافيزيقاً "دوغمائية" تقوم بتحديد مسبق لطبيعة مجالات المعرفة وموضوعاتها، وتقضي على خصوصيتها واستقلالها عن بعضها البعض، وإنما تسعى إلى أن تكون "فينومينولوجياً" حول المعرفة، علماً أن كاسيرر لا يأخذ مصطلح "المعرفة" بمعنى ضيق، وتحصره في نخط المعرفة العلمية فقط، وإنما يأخذه بمعنى واسع، حيث يشمل «كل فاعلية روحية تُشَيَّد، عن طريقها، "عالمًا" ذا تشكيل متميز بنظامه ووجوده (...). ومن ثمة، فإن فلسفة الأشكال الرمزية لا تسعى إلى إنشاء نظرية دوغمائية محدَّدة عن ماهية الموضوعات وخصائصها الأساسية، بكيفية قُبلية، وإنما بالعكس تسعى، عبر عمل نقدي صبور، إلى استيعاب أنماط الموضوعة الخاصة بالفن والدين والعلم ووصفها» 36.

بعبارة أدق، يؤكد كاسيرر أن هدفه هو الدراسة الفينومينولوجية لأشكال الثقافة الإنسانية وليس التأمل الميتافيزيقي فيها، ويعالج مشكلة تعدد تلك الأشكال ووحدها بكيفية فينومينولوجية، وليس بطريقة هيكل الميتافيزيقية التي لا تعتبر الثقافة سوى مجال لتجلي الروح المطلقة، ولا ترى في أشكال الثقافة سوى مراحل مختلفة من مسار تطور هذه الروح في اتجاه وعيها بذاتها ومعرفتها المطلقة — "حريتها المطلقة" 37. بخلاف ذلك، تمثل غاية فلسفة الأشكال الرمزية في إنشاء "فينومينولوجيا الثقافة الإنسانية" تبحث في الفاعليات المنتجة لهذه الثقافة وطاقاتها، وسيرورة تجلياتها، وانسجام أشكالها بكيفية وظيفية تحافظ على الطابع الدينامي لروحها.

استناداً إلى هذه الفينومينولوجيا، يمكن اكتشاف الوحدة الكامنة خلف تنوع الظواهر والأشكال التي يُعبّر الإنسان من خلالها ويتموضع، دون التعالي عليها،

سواء في بداية البحث عن تلك الوحدة أو في "نهايته"؛ لأنها وحدة موجودة في أشكال التوضع وقائمة فيها من المبتدأ إلى المنتهى، ولا يمكن إيجادها إلا فيها وليس خارجها أو بمفارقتها. بعبارة أخرى، تقوم الفينومينولوجيا الكاسيررية بمهمة محدّدة تتمثل في وصف كيفية تجلّي الروح القائمة في أساس الثقافة الإنسانية وأشكال تموضعها الرمزية، ودراسة القاعليات التشكيلية الخاصة بهذه الأشكال، وتحديد آليات اشتغال وظائفها الرمزية وسيرورة تكوينها، والبحث عن إمكانية تركيبها وتوحيدها وفق منظور يتميز بكونه دينامياً لكي يحافظ على دينامية الثقافة؛ ومن أجل الحصول على وحدة نسقية "دينامية" لا "استاتيكية"، أي وحدة منفتحة، وليست منغلقة على ذاتها.

وهكذا، فإن كاسيرر سعى، في البداية، إلى تأكيد خصوصية كل شكل رمزي واستقلاليته عن غيره من الأشكال الرمزية، إذ يمتلك كل واحد منها بنيته وسيرورة تكوينه الخاصة وآليات اشتغاله المميزة له ووظيفته الرمزية التركيبية التي لا يمكن فهمها إلا في إطاره.

لكن إقرار هذا التعدد لا يعني القول بتناثر الأشكال الرمزية والحفاظ على "نشتتها" وتجنب البحث عما يمكن أن يوحدّها. وإنما بالعكس، فكاسيرر يرفض الفصل التام بين هذه الأشكال مُنبّهاً إلى خطورته، حيث يقول: «إذا كان مجموع تلك الأشكال يشكل وحدة نسقية، فإن هذا يتضمن أن مصير كل واحد منها مرتبط، بدقة، بمصير الباقي. وكل سلب يمس شكلاً ما لا بد وأن يمتد إلى الأشكال الأخرى بكيفية مباشرة أو غير مباشرة. فكل تدمير لعضو واحد يهدد الكلية، وذلك بالنظر إلى كونها تُعتبر وحدة عضوية للروح، وليست ركاماً بسيطاً»³⁸.

يبدو لنا أنه من اللازم تناول الأشكال الرمزية، لدى كاسيرر، باعتبارها فعاليات عضوية وظيفية ينبغي فهم كل شكل منها في خصوصيته، ولكن دون أن يعني ذلك عزله تماماً عن الأشكال الأخرى لأن علاقته بها جزء من تكوينه العضوي، ومن ثمة لكي يكون فهم تلك الأشكال دقيقاً ينبغي عدم إغفال علاقتها مع بعضها البعض. يقول كاسيرر في هذا السياق: «إن "فلسفة الإنسان" هي الفلسفة التي تمنحنا بصراً نافذاً في تركيب كل واحدة من هذه الفعاليات الإنسانية، وتمكّننا في الوقت نفسه من فهمها في شكلها العضوي»³⁹.

وهكذا، فالثقافة، كما يتصورها كاسيرر، هي مجال عضوي علائقي مكوّن من أشكال رمزية تشكل نسيجاً من "العلاقات" وتنسج فيما بينها نسقاً من "العلاقات" في الآن نفسه، ولا يمكن فهمها إلا في هذا الإطار العلائقي-التركيبي.

يؤكد كاسيرر، في الإطار نفسه، أنه يستحيل التوصل إلى نظرة نسقية تركيبية للثقافة الإنسانية إذا تم الاكتفاء بدراسة الأشكال والفعاليات الرمزية وقوانين تكوينها وآليات اشتغالها بكيفية تجزئية. وحسب كاسيرر ينبغي على تلك النظرة أن تتجاوز النتائج والوقائع الجزئية لتصل إلى "وحدة العملية" التي أبدعتها، والأساس الذي تشترك فيه كلها، ويمكن فهمها انطلاقاً منه، حيث يؤكد أن في "التركيب الفلسفي" «لا نسعى إلى وحدة النتائج بل إلى وحدة العمل، لا وحدة المنتجات بل وحدة العملية الخلاقة. فإذا كان لكلمة "إنسانية" أي معنى فإنها تعني أن صورها المتنوعة تعمل من أجل غاية مشتركة على ما بينها من اختلاف وتضاد».

40.

بل أكثر من هذا، تتخذ وحدة الأشكال الرمزية، لدى كاسيرر، بعداً إتيقياً يتجلى، من خلاله، سعيها إلى الحرية باعتبارها غاية ومهمة إتيقية. فتلك الوحدة هي تركيب غير متحقق فعلاً، لأن تحققه رهين بالمستقبل، وإنجازها عبارة عن "مهمة لامتناهية". والأمر نفسه يمكن أن يقال عن فلسفة الأشكال الرمزية، وعملها التركيبي-التوحيدي بوصفه "مهمة لامتناهية"، ومنفتحة على المستقبل. وبذلك، يُحدّد كاسيرر ارتباطه بالروح النقدية لفلسفة كانط، ويُحدّد هذه الأخيرة في الآن نفسه، دون السقوط في حبال التقليد الدوغمائي، أو الجمود والانغلاق.

وفي الختام، يمكن القول إن فلسفة الأشكال الرمزية هي التعبير الرئيس عن المشروع الفلسفي لكاسيرر الذي استهدف، في المقام الأول، تجديد النسزعة النقدية عن طريق توسيع آفاقها ومجالات اشتغالها، وتحقيق نقلة فكرية من "نقد العقل" إلى "نقد الثقافة". وفي هذا تتمثل القيمة الكبرى لإسهام كاسيرر في تاريخ الفلسفة الكانطية بصفة خاصة، وتاريخ الفلسفة بصفة عامة، ولا سيما منها الفلسفة المعاصرة.

3. أهم مؤلفات كاسيرر:

- Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, (1902).
- Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit: t. 1: 1906; t. 2: 1907; t. 3: 1920; t. 4: 1957.
- Kant und die modern Mathematik, (1907).
- Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, (1910).
- Freiheit und Form. Studien, zur deutschen Geistesgeschichte, (1916).
- Kants Leben und Lehre, (1918).
- Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen, (1921).
- Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, (1921-1922).
- Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1: Die Sprache (1923); Bd. 2: Das Mythische Denken (1925); Bd. 3: Phänomenologie der Erkenntnis (1929).
- Sprache und Mythos, (1925).
- Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, (1927).
- Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, (1927).
- Die Philosophie der Aufklärung, (1932).
- Das Problem Jean-Jacques Rousseau, (1932).
- Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, (1932).
- Determinismus und Indeterminismus in der Modernen Physik, (1936).
- Critical Idealism as a Philosophy of Culture, (1936).
- Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung, (1939).
- Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie (1939).
- Rousseau, Kant, Goethe. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933.
- Zur Logik des Symbolbegriffs, (1938).
- Zur Logik der Kulturwissenschaften, (1942).
- Language and Art I-II, (1942).
- An Essay on Man, (1944).
- The Myth of State, (1946).

کارل مانهایم

(1893-1947)

كارل مانهايم

(1893-1947)

الإيديولوجيا واليوتوبيا:

دراسة نقدية لفهم المنظومات الفكرية

الأستاذ رابح خمليش

الجزائر

المقدمة:

ولد "كارل مانهايم" Karl Manheim في مدينة بودبست Budapest بالجر سنة 1893 ومات بلندن سنة 1947. عرف في حياته النفي السياسي لعدة مرات بين الجر وألمانيا ليستقر في الأخير بلندن. وكان لذلك أثر في فكره واهتماماته الفلسفية والعلمية. في مؤلفه الذي هو مصدر عرضنا "الإيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة لسوسيولوجيا المعرفة" تبرز ثلاثة مفاهيم أساسية: السياسة والمعرفة والسوسيولوجيا، والعلاقة بين المعرفة والسياسة.. وما يميز "كارل مانهايم" أنه أول من قابل بين الإيديولوجيا واليوتوبيا بحكم أن معرفة الأول تشترط وجود الآخر والعكس صحيح. فبعد ما كانت اليوتوبيا في المجال الأدبي نقلها إلى ميدان المعرفة والاجتماع. تطورت أعمال "كارل مانهايم" من دراسة المعرفة إلى بناء العلاقة بين المعرفة والسياسة، للتأكيد على تحليل المعرفة السياسية، نتيجة تأثره بالمرحلة التي سادت ما بين الحربين. يظهر ذلك خاصة في اهتماماته، بأن وعي عالم الفكر يصقل في مراحل ووضعية المشاكل والصراعات السياسية في إطار الفعل في التاريخ. ومن خلال ذلك تصبح أنماط الحياة الاجتماعية في خطر. بالنسبة "لمانهايم" فإن أنماط التفكير هي التي تمثل في الأخير المعرفة. أما السياسة فتعتبر بلورة لأنماط التفكير فحسب. في سياق تحليل أنماط التفكير قام "مانهايم" بعرض مسألة

الإيديولوجيا التي تعتبر نمطا من التفكير ينحل في الوظيفة التي هي الإخفاء، والمضمون المحدد من طرف الوضعية الاجتماعية. الشيء الذي يجعل من "مانهايم" ناقدا للإيديولوجيا أكثر مما هو عالم اجتماع معرفي. فعلم اجتماع المعرفة بمجرد وسيلة لدراسة ونقد الإيديولوجيا.

من مؤلفاته:

1. التحليل البنيوي لنظرية المعرفة سنة 1922
2. مقالان حول التاريخانية سنة 1922
3. مشكلة سوسيولوجيا المعرفة سنة 1925
4. الإيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة لسوسيولوجيا المعرفة سنة 1929

مشروع "كارل مانهايم":

1. الاهتمام بالعلاقة بين المعرفة والسياسة التي يجعل منها أساس تحاليله السوسيولوجية، من خلالها يرفض الوضعية والدوغماتية عند دراسة الوضعيات الاجتماعية.
2. حسب "مانهايم" تطور سوسيولوجيا المعرفة ثلاث علاقات، أو لا مع أنماط التفكير ثم العلاقة بين التفكير والممارسة وأخيرا العلاقة مع عوامل المعرفة. تنخرط عملية تحليل العلاقة بين المعرفة والسياسة في إطار العلاقة النظرية بين النظرية والتطبيق، لهذا يلعب علم اجتماع المعرفة دورا أساسيا في ذلك. بالنسبة "مانهايم" فإن دور علم اجتماع المعرفة يطور علاقة ثلاثية مع ما يلي:
 1. مع أنماط التفكير.
 2. مع علاقة الفكر والممارسة.
 3. مع عوامل المعرفة.

لهذا يكون علم اجتماع المعرفة نظرية ومنهج بحث، يهتم بمنظور الشخص الذي يفكر، أو الكيفية العامة التي يتبين بها الشخص كل ما يحيط به، وكيف أن نظراته محددة تاريخيا واجتماعيا. إن اهتمام علم اجتماع المعرفة بالفعل المعرفي وسيلة لمعالجة الوضعيات الخاصة بالحياة البشرية. يركز "كارل مانهايم" في عملية بناء علم

اجتماع المعرفة على المعرفة السياسية أو أنماط التفكير السياسي. لذلك لجأ إلى استعمال عدة مفاهيم أساسية في ذلك منها:

1. مفهوم النظرة إلى العالم الملونة بنمط تفكير خاص.
2. مفهوم الإيديولوجيا كوعي زائف.
3. مفهوم اليوتوبيا المتجهة نحو المستقبل في مقابل الإيديولوجيا التي تتجه نحو الماضي.
4. مفهوم الأجيال.
5. مفهوم المثقف المستقل الذي يمتاز بخاصية تثوير السياسة والإمساك بالعقلية اليوتوبية. إن تسليح علم اجتماع المعرفة بهذه المفاهيم، يجعل منه أرغانون السياسة. لكن وظيفته عند "ماثام" هو الكشف عن الواقع وهذه خاصية إضافية.

لقد وضع "كارل ماثام" العلاقة بين المعرفة والسياسة موضع اختبار من خلال الموضوع الأساسي لكتابه ما بين 1925 و 1929:

- دراسة الفكر المحافظ.
- مشكلة الأجيال.
- الإيديولوجيا واليوتوبيا

مسألة الإيديولوجيا:

وبحكم أن مسألة الإيديولوجيا أخذت المركز الرئيسي في مشروع "ماثام" فإن أهم مؤلف هو الإيديولوجيا واليوتوبيا. فالإيديولوجيا تعطي مفهوما مزدوجا، مفهوما خاصا ومفهوما عاما، وهذا الأخير هو المهم بالنسبة "لماثام" بحكم أنه يمكن من فهم أفق الفئة الاجتماعية. ودراسة فكرها الذي يظهر أهمية تطور الوعي الذاتي. لذا فالعالم لا يوجد إلا بالنسبة للفكر العارف. فالنشاط الذهني للذات يحدد الصورة التي يظهر بها العالم. من زاوية أخرى مشكلة الوعي الزائف الذي يمتاز بحضور مصالح طبقة في الفكر تمثل أهمية معتبرة بالنسبة "لماثام" لذلك نلاحظ عودته إلى أوهام "يكون" و"ماكياولي" والإيديولوجيين و"هيجل" ليصل إلى "ماركس"، الذي جمع بين المفهوم الخاص باعتباره تنكرا وتشويها وكذبا مع المفهوم العام. اعتبر "كارل ماثام" أن هذه النظرية هي الأولى التي ركزت على

دور وضعية الطبقة في الفكر. من خلال هذه النظرية تحولت نظرية الإيديولوجيا إلى علم اجتماع المعرفة، كمنهج للبحث للكشف عن أنماط الفكر المنحلة في وظيفة إخفاء المعنى في مجال السياسة خاصة.

إنه في إطار التحليل للإيديولوجيا يمكننا حسب "ماثام" الوصول إلى حقيقة الواقع وهذه وظيفة علم اجتماع المعرفة وليست الفلسفة. يقول: "إن الذي له دور حيوي لتوضيح فكر الملاحظ في وضعية عامة، ليس في مقدوره تحقيق ذلك لأنه فقد كل رابطة مع الكل بالاكْتفاء بمجال أكثر تعالياً على الواقع"¹.

مسألة اليوتوبيا:

يعرض "ماثام" مسألة اليوتوبيا من خلال العقلية اليوتوبية، التي تسجل منذ البداية رفضاً للحالة الواقعية. يذهب إلى أنه "في التعريف المؤلف نسمي كل نظام واقعي موجود أو ممارس *topie* وكل فكر ثائر على هذا *utopie*"². يوجد تقارب بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، فالإيديولوجيا لا تستطيع تحقيق مضمونها في مقابل اليوتوبيا المعارضة للعقلية المحافظة والتي تحول دون تحول الواقع إلى نظام مطلق. يقول ماثام: "دائماً الجماعة المهيمنة المنسجمة مع النظام القائم هي التي تقرر ما يجب اعتباره يوتوبيا، على خلاف من ذلك فالجماعة الصاعدة في صراع مع الأشياء كما هي موجودة هي التي تحدد ما يجب أن نحكم عليه كإيديولوجيا"³.

يذهب "ماثام" في تحليله لليوتوبيا إلى اقتراح نماذج من اليوتوبيا: من يوتوبيا الألفية مع "توماس منزر" T.Munzer وثورة الفلاحين، إلى يوتوبيا الإنسانية الليبرالية بأفكارها التي قادت الثورة البورجوازية الفرنسية. إن نموذج المحافظة كفكرة يوتوبية يتبناها "هيجل" عندما اعتبر أن الحقيقة التاريخية لا تصبح ظاهرة إلا بعد الفعل، عكس ما ذهبت إليه المجموعات التقدمية التي تؤكد على أسبقية الفكرة على الفعل. ونموذج يوتوبيا الاشتراكية الشيوعية التي تهدف إلى تحقيق مجتمع الحرية والعدالة في المستقبل بعد انهيار المجتمع الرأسمالي.

1 Mannheim, Karl.- Idéologie et utopie. p. 67

2 نفس المصدر. ص 80

3 نفس المصدر. ص 126

مفهوم الإيديولوجيا واليوتوبيا:

كان على "ماهانم" العودة إلى التاريخ لتحديد مفهوم الإيديولوجيا واليوتوبيا. وسنلاحظ أنه قد وظف ترسانة مفاهيمية اقتبسها من الماركسية، بالرغم من أنه حاول تجاوز أطروحات "ماركس" وإنغلز حول الإيديولوجيا. لم يحافظ مصطلح إيديولوجيا على مفهومه الأول عندما ظهر على يد "دوستيت دوتراسي" Destutt de Tracy وكان الهدف من ذلك تأسيس لعلم الأفكار وخصائصها ومصادرها ثم تنقيتها من التشويشات الميتافيزيقية. ومع "ماركس" يأخذ مفهوم الإيديولوجيا الطابع الاجتماعي. وهو أول من ربط الإيديولوجيا بطبقة اجتماعية وظيفتها إضفاء الشرعية على سلطتها. ويتوسع مفهوم الإيديولوجيا عند ماركس ليشمل كل الانعكاسات الفكرية والتمثيلات التي تعبر عن البنية الفوقية لتكون هي المتخيل والمنعكسات والأصداء لعملية الحياة الواقعية. فهي في تقابل مع الواقع، أو ما ليس واقعاً.

من خلال التراكمات والإرث الذي انتقل إلينا من عصر الأنوار والقرن التاسع عشر، بنى "كارل ماهانم" مفهومه الخاص بالإيديولوجيا. حاول تجاوز المفهوم الماركسي على أساس التمييز بين المفهوم الخاص والمفهوم العام للإيديولوجيا. إن الانتقال من المفهوم الخاص للإيديولوجيا إلى المفهوم العام مكن "ماهانم" من تأسيس سوسنيولوجيا المعرفة لدراسة العلاقة بين المعرفة والسياسة وأنماط التفكير والعلاقة بين التفكير والممارسة وأخيراً العلاقة مع عوامل المعرفة. كان الهدف من سوسنيولوجيا المعرفة هو تطوير دراسة علمية لفهم الإيديولوجيا من خلال التمييز بين الحقيقي واللاحقيقي، بين الواقعي واللاواقعي، بين التطابق واللاتطابق. ومن جهة أخرى تحقيق الموضوعية بواسطة نظرة متعالية على الواقع عند الدراسة بنظرة لا تقويمية.

احتاج "ماهانم" لتوضيح مفهوم ووظيفة الإيديولوجيا لاستحضار اليوتوبيا، ولمعرفة صراع المنظومات الفكرية داخل المجتمع وحركيته. ولدت اليوتوبيا في أحضان الأدب تخيل الأدباء عوالم مثالية لا مكانية لتجاوز الواقع الصعب. فكانت اليوتوبيا تعبير عن الخيال والحلم. ظهر مصطلح اليوتوبيا أول مرة على يد "توماس مور" Thomas Moore في كتابه "اليوتوبيا" 1516. ومع "كارل ماهانم" نزلت

اليوتوبيا لتجد مكانا لها في الواقع وتكتسب فعالية اجتماعية، بالرغم من احتفاظها بالطابع الخيالي. يرى "ماهايم" أن للأيديولوجيا واليوتوبيا ملمحا مشتركا وآخر يدل على الاختلاف. فكلاهما غير مطابق للواقع، فهما انحراف. الإيديولوجيا مرتبطة بالماضي واليوتوبيا تتطلع للمستقبل. أما الملمح الدال على الاختلاف، فاليوتوبيا متعالية على حالة الوجودية القائمة وتريد تجاوز الواقع ونفيه إلى ما يجب أن يكون. على عكس الإيديولوجيا التي تريد الحفاظ على هوية الواقع القائم وتبريره. وإذا كانت الإيديولوجيا هي إضفاء الشرعية على الواقع، فهي ليست بحاجة إلى تحقق بينما تعمل اليوتوبيا باستمرار على التحقق.

يعود "ماهايم" إلى التاريخ لفهم اليوتوبيا عن طريق دراسة تطور العقلية اليوتوبية. ومن أمثلته حركة "توماس منزر" Thomas Münzer، الألفية millénarisme أو العمدانية chiliasme التي تعتقد أن المسيح سيحكم على الأرض ألف عام. أي أنها تعتنق فكرة متعالية قادمة من السماء. تفترض العقيدة الألفية نقطة انطلاق متعالية لثورة اجتماعية تستند إلى دوافع دينية. إنه اقتران بين الواقع وثورة الفلاحين في مواجهة الكنيسة. ومع فكرة الإنسانية الليبرالية أو الشكل الثاني لليوتوبيا التي حملتها الفلسفة البورجوازية قبل إعلان الثورة سنة 1789. والشكل الثالث لليوتوبيا هو اليوتوبيا المحافظة. نلاحظ من الوهلة الأولى تناقض بين مفهوم اليوتوبيا التي تتطلع للمستقبل والمحافظة التي تعود إلى الماضي، لكن "ماهايم" اعتبرها كضد. فهي في مواجهة هجومات الآخرين. وأخيرا اليوتوبيا الاشتراكية الشيوعية.

في تتبعه لتطور مفهوم الإيديولوجيا عاد "كارل ماهايم" إلى بداية القرن التاسع عشر حيث بدأت تتحول البذرة التي جاءت بالإيديولوجيا، إلى المفهوم الحديث خاصة مع "نابليون" الذي حمل المفهوم معناه السلبي، ليحتفظ به إلى يومنا هذا. في هجومه على الإيديولوجيين المعارضين لطموحاته السياسية باقحامهم باللاواقعية. إذا عاجلنا تبعات هذا الازدراء لمفهوم الإيديولوجيا، نكتشف الوجودية الناجمة عن ذلك منتقصة القيمة وهي في الأساس ذات طبيعة إبستمولوجيا ووجودية.

لم تكن لكلمة إيديولوجيا في الأصل أهمية أنطولوجية، بحكم أنها نظرية في الأفكار. فكان الفلاسفة يريدون من وراء الكلمة بناء علوم ثقافية على أسس أنثروبولوجية، ترفض الميتافيزيقا وتعتبرها لا معنى لها. لكن التصور الحديث أصبح

حبيسا لموقف "نابليون". ليتضح المعنى الجديد لكلمة إيديولوجيا، باعتباره يحمل طابعا مركزيا إشعاعيا، أي عمل رجالات العمل السياسي. فالكلمة تخدم خبرة السياسي المشروطة بالأمر الواقع. كما تدعم اللامعقولية العملية الواقعية التي تحط من قيمة العقل باعتباره أداة للتمكن من فهم الواقع. إن انتشار كلمة إيديولوجيا في القرن التاسع عشر كرس تفوق السياسي تجاه الأمر الواقع على أنماط الفكر والحياة التأملية وحل محلها. ومنذ ذلك الحين لم تختف المشكلة الكامنة في كلمة إيديولوجيا، أي مشكلة ما هو حقيقي فعلا. وعندما تم إعادة تشكيل كلمة إيديولوجيا على يد السياسي في ظل خبراته واتصاله بالواقع والتحول بالواقع، فإنها دلت على تحول حاسم في صيغة المشكلة الخاصة بطبيعة الحقيقة والواقع. أي إذا كنا نريد الارتفاع فوق ما هو إيديولوجي، فإن علينا ومن تلك المنظومة، أن نجعل التاريخ السوسيولوجي للأفكار يهتم بالفكر الفعلي، وليس بمجرد منظومات الأفكار التي تحافظ على استمرار وجوده. لذلك اعتبر "كارل ماثام" أننا وصلنا إلى حد نحتاج معه إلى مرحلة جديدة في تحليل الفكر بصورة عامة. فقد كانت الماركسية أول ما جمع بين التصور الجزئي والتصور الكلي للإيديولوجيا مانحة الطبقات مركزا مهما في تطور الفكر، متجاوزة المستوى السيكولوجي في التحليل، مع وضع المشكلة في سياق فلسفي أشمل.

حاول "كارل ماثام" تجاوز المفهوم الذي طرحه "كارل ماركس" للإيديولوجيا، كقناع للطبقة السائدة. توصل "ماثام" إلى أن هناك تناقضا بين الفكر والمعرفة وبين الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، ليس محصورا في طبقة بذاتها، ولا في مرحلة من مراحل التاريخ المختلفة، إنما يتعدى ذلك إلى الجماعات الإنسانية برمتها، الشيء الذي يثير البعد النسبي للمعرفة متجليا بإيديولوجيا الفرد، بعد ما كان محصورا بإيديولوجيا الجماعات. من هذا المنطلق توصل "كارل ماثام" إلى أن هناك مفهوما خاصا جزئيا ومفهوما عاما كليا للإيديولوجيا. كل واحد مستقل عن الآخر. يظهر المفهوم الخاص للإيديولوجيا في الصراع الفكري بين الأفراد، عندما يكون الشخص في موضع شك وريب تجاه أفكار وتمثلات مقدمة من طرف الآخر الخصم المعارض، يخفي بها عن وعي حقيقة الواقع، لوضعية يكون الاعتراف بها غير موافق لمصالحنا. إنه تشويه وتحريف يبدأ من الكذب عن وعي إلى تشويه شبه واع

وغير إرادي، في محاولة لمخادعة الآخر إلى الوهم الشخصي. وذهب "كارل مانهايم" إلى القول: "ويكون الأمر متعلقا بالمعنى الجزئي لتلك الكلمة عندما تشير إلى أننا في ارتياب إزاء الأفكار والتمثيلات التي يقدمها خصمنا، حيث نعتبرها تزويرا تزداد درجة العلم به أو تقل للطبيعة الحقيقية لوضع لا يكون لصالح خصمنا الاعتراف بحقيقته، من التزوير والتشويه يتدرج من الكذب الواعي إلى التنكر الذي يكون خفيا، ومن الجهود الجبار لخداع الآخر إلى الوهم الشخصي"¹. ويتميز المفهوم الخاص، مثله مثل المفهوم العام، بأفهما يعبران عن الذات الفردية، والجماعية بالنسبة للثاني. لأجل فهم ما يقوله الخصم بالفعل. وبحكم أن هذا الفهم مرتبط بالظروف الاجتماعية، فإن الأفكار التي تعبر عنها الذات تابعة لوجودها. لذلك لا تكون قيمة الأفكار والآراء والأقوال والقضايا في مظاهرها، بل في الذات المعبرة عنها وفق ظروفه الخاصة، فيكون المفهوم تابعا للذات ومتوقفا على وضعها في الوسط الاجتماعي. إن التفكير مرتبط بالحالة الاجتماعية والشخصية التي يبرز فيها. وأن الحالة الاجتماعية عندما تتغير فإن طابع المعرفة الذي كانت قد خلقت في السابق لا يبقى منسجما معها. لأن الأفكار والصور الذهنية والطاقات النفسية تبقى وتتغير تبعا للقوى الاجتماعية؛ بحكم أن كل بناء اجتماعي تقابله عقلية خاصة. وتوضح لنا جزئية هذا الاستخدام للمفهوم أكثر. أي الذهاب إلى توضيح سمات وتركيب البناء الكلي لعقلية ذلك العصر أو تلك الجماعة. عندما نقارنه بالتصور الكلي الأكثر شمولية للإيديولوجيا، عند الإشارة إلى إيديولوجيا عصر ما أو جماعة تاريخية اجتماعية محددة أو طبقة لذاتها. فإذا كان المفهوم الخاص لا يعين إلا جزءا من تأكيدات المعارض، بالنظر إلى مضمونها، فإن المفهوم الكلي يتساءل حول وضعية الآخر مع قدراته المفاهيمية، لأجل إدراك المفاهيم كنتاج للحياة الاجتماعية المتفاعل معها.

يشكل المفهوم الخاص تحليلا للأفكار على مستوى سيكولوجي محض. فالأفكار التي تعبر عنها الذات هي نتاج لوجودها أي أن الآراء والأقوال والقضايا والمذاهب لا تؤخذ بمعناها الظاهري لكنها تفسر في ضوء الوضع الحياتي لمن يدلي بها، لوضعه في البيئة الاجتماعية وللشيء المشترك. يذهب "كارل مانهايم" إلى تقديم

بمجموعة الاختلافات بين المفهوم الجزئي والمفهوم الكلي للإيديولوجيا: يطلق على التصور الجزئي كلمة إيديولوجيا باعتباره فقط جزءا من أقوال الخصم، فالرأي المضاد لرأي الخصم يريد أن يرى نفسه من الإيديولوجيا حسب "ماهام".

بينما الرؤية الكلية للإيديولوجيا تشكك في نظرة الخصم إلى العالم كله، بما في ذلك مجموعة المفاهيم التي يستخدمها، وأن هذه المفاهيم ثمرة من الحياة الاجتماعية التي يشارك فيها الخصم. إن التصور الجزئي للإيديولوجيا يحلل الأفكار على المستوى النفسي فقط؛ يكذب أو يحرف أو يخفي ومع ذلك فإن كليهما يشتركان في معايير للصواب. فإذا كان الخصم ضحية إيديولوجيا ما، فإن ذلك لا يصل إلى حد استبعاده من النقاش على أساس إطار مرجعي مشترك. يختلف التصور الكلي للإيديولوجيا ليس من خلال المستويات الفكرية المعزولة ولكن بالنسبة لأنساق فكرية مختلفة اختلافا أساسيا. هذا ما يجعل التصور الجزئي حسب "ماهام" يعمل على المستوى النفسي بينما يعمل التصور الكلي على المستوى الذهني. يستعمل التصور الجزئي بصورة أولية سيكولوجية الاهتمامات، بينما يستعمل التصور الكلي تحليلا وظيفيا تشكليا دون الإشارة إلى الدوافع.

يعترف "كارل ماهام" أنه لا يملك تاريخا سوسيولوجيا للمعاني المختلفة للإيديولوجيا؛ بل هناك أدلة مبعثرة دالة على الفرق بين النوعين من التصور للإيديولوجيا، الجزئي والكلي. إن عدم الثقة والشك اللذين يديهما الناس تجاه خصومهم في كل مكان وكل مرحلة من مراحل التطور التاريخي يشكل التطور التاريخي لفكرة الإيديولوجيا. عندما يصبح تخوف الإنسان من الإنسان صريحا، يمكننا الحديث عن عيب إيديولوجي، وعندما نصل إلى مستوى عدم اعتبار الأفراد غير مسؤولين شخصيا عن الخداعات التي يلاحظها في أقوالهم، عندما لا ننسب الشر للإيديولوجي لمكر الأشعاع فقط وعندما نسعى إلى اكتشاف كذبهم في عامل اجتماعي ما. هكذا يدل التصور الجزئي للإيديولوجيا على ظاهرة تقع مباشرة بين الكذب من جهة والخطأ الناتج عن جهاز مفاهيمي من جهة أخرى.

يعتبر "كارل ماهام" أن الممارسة اليومية للشؤون السياسية هي أول ما يجعل الإنسان مدركا للعنصر الإيديولوجي في تفكيره. وهنا نلاحظ بداية العملية التي تتحول من الشك العرضي في الأقوال السياسية العامة إلى بحث منهجي عن

العنصر الإيديولوجي في تلك الأقوال. يدفعنا "مانهايم" إلى عدم التمييز عند إزالة الأقنعة عن الأفكار ومستوياتها السيكلوجية بالريبة المتطرفة أو التحليل النقدي التدميري الشامل الذي يقوم على المستوى الأنطولوجي وفي المستوى الذهني على الرغم من أنه يقر بعدم إمكانية الفصل بينهما فصلا كاملا. باعتبار أن القوى التاريخية التي تخلق التحولات مهمة في عصر ما هي نفسها التي تعمل في المستويين الأنطولوجي والذهني. فكل ما ينجم عن نظرة للعالم وعن غلط فكري معينين يذوبان في الصراع بين الأطراف المعنية. يميز "مانهايم" بين الخطوات التي أنجبت التصور الجزئي المتمثلة في موقف عدم الثقة، والفلسفة التي لعبت دورا كبيرا في قيام التصور الكلي. تلك الفلسفة المرتبطة بالحياة الاجتماعية، التي تقوم بدور المفسر النهائي الأساسي للتغير المتدفق في العالم المعاصر، بالنظر إلى الكون المتغير دائما بوصفه سلسلة من الصراعات الناجمة عن طبيعة العقل وعن استجاباته لبنية العلم الدائمة التغير.

ما هي المراحل التاريخية للأفكار التي مهدت إلى نشأة التصور الكلي للإيديولوجيا؟

الخطوة الأولى المعبرة في هذا الاتجاه تمثلت في ظهور فلسفة الوعي في ألمانيا التي تقر أن الوعي وحدة متألّفة من عناصر متماسكة كانت قاعدة لتحليلات كبيرة. يقول "مانهايم": "وضعت فلسفة الوعي مكان العالم الفوضوي المتشعب نظام خيرة بحيث تكون وحدتها مضمونة من طرف وحدة الذات المدركة"¹. إن هذا لا يعني ضمينا أن الذات تعكس فقط النموذج الهيكلي للعالم الخارجي بل إن الذات خلال ممارستها للحياة تطور بنفسها وبشكل عفوي مبادئ التنظيم التي تمكنها من فهم العالم، وعندئذ أصبح العالم لا يوجد بوصفه عالما إلا بالنسبة للعقل العارف وصار النشاط العقلي للذات هو الذي يحدد الشكل الذي يظهر به العالم. أي تعويض الوحدة الأنطولوجية الموضوعية المهدمة بوحدة مفروضة من طرف الذات المدركة. فعوض الوحدة الأنطولوجية الموضوعية المسيحية والأوسطية للعالم، تظهر الوحدة للذات المطلقة لمرحلة الأنوار-الوعي في ذاته-. وهذا ما شكل الجنين للتصور الكلي للإيديولوجيا.

الخطوة الثانية: تمثلت حسب "مانهايم" في تطور المفهوم الكلي للإيديولوجيا عند ما أصبح ينظر إليه من الزاوية التاريخية. وهذا ما يعود بالأساس إلى "هيغل" و"المدرسة التاريخية". ينطلق "هيغل" من فكرة أن العالم وحدة ولا يدرك إلا بواسطة ذات عارفة. ويقول "مانهايم": "هنا، الفكرة بالنسبة إلينا عنصر حاسم يضاف للمفهوم: متمثلة في أن هذه الوحدة خاضعة لصيرورة تحول تاريخي متواصل. ونميل نحو تأسيس ثابت لتوازنه في مستويات دائمة التعالي والصعود"¹

ففي مرحلة الأنوار اعتبرت الذات حاملة لوحدة الوعي، وكهوية مجردة كلياً فوق اجتماعية وفوق زمانية -الوعي في ذاته- في هذه المرحلة الخالية من المضامين السوسيولوجية والتاريخية للإيديولوجيا، يفهم العالم بوصفه مجموعة من الأحداث المتباينة، وحدة العالم تنسب إلى الذات أو الوعي في ذاته. أشرنا في البداية إلى أن "كارل مانهايم" اضطر إلى العودة لما قبل الماركسية لتحديد مفهوم الإيديولوجيا، وتبيان أن المفهوم عرف تطورات ومعان مختلفة. وهكذا ارتبط مفهوم الإيديولوجيا بالتاريخ الثقافي البعيد للشعوب بداية مع فكرة النبي المزيف مروراً بماكيافيلي وفرنسيس بيكون والأنوار. وبذلك يتجاوز الصورة التي صارت مألوفة لدى الجمهور، وهي مطابقة الإيديولوجيا بالماركسية. يعود كارل مانهايم بموضوع الإيديولوجيا تاريخياً إلى فكرة الوعي الزائف، بحيث يستحضر مفهوم العهد القديم للنبي الزائف. نشأ الأصل الديني للشك من السؤال عن من هو النبي الصادق ومن هو المزيف كلما تعرض النبي أو قومه للشك أو التساؤلات في مدى صحة إلهام النبي أو صدق رؤياه. فلم يكن الشك في السابق بوجود شيء كالوعي الزائف سوى تعبير عن الحقيقة كحقيقة. بالنسبة "لمانهايم" كانت تلك هي إشكالية الإيديولوجيا الأولى في الثقافة.

وفي العصر الحديث أصبح استخدام طرق تحليل واضحة ومحددة بعد أن نزعنا المشكلة من سياقها الديني المحض، وتغير غلط عميق في سلم القيم التي نقيس بها الحقيقة والزيف والواقعي وغير الواقعي والحقيقي وغير الحقيقي. أما الثقافة الحديثة فيعود مانهايم إلى "فرانسيس بيكون" - الأوثان- حيث مثلت مصدر الخطأ. ففي الأرغانون الجديد يرى: "أن الأوثان والمفاهيم الخاطئة أي الأوهام التي تكون

قد هيمنت على الفهم البشري، وهي متأصلة ومتجذرة، تلهم عقل الإنسان لتصبح صعبة المنال، وحتى إذا تمكنا منها، فإنها تظهر كمعقل في عملية تأسيس العلوم، إلا إذا احتاط أهل الفطنة واليقظة ضدها بشئ الطرق الممكنة"¹. فهناك الأوثان الناتجة عن العلاقات بين الناس واجتماعية الأفراد، التي تسمى أوثان السوق بسبب التجارة وتجمع الناس فيما بينهم. بحكم أن الأفراد يحتفظون بواسطة اللغة على كلمات وضعت حسب إرادة الجماعة. ومن رداءة تكوين الكلمات ينبع التسلط على الفكر. ومن جهة ثانية هناك أوثان التقليد؛ فإذا عرضت قضية من خلال القبول العام أو باعتقاد، نتيجة جاذبيتها، فإن الفهم البشري يختزل كل ما يمكن إضافته كدعم أو تأكيد جديد.

ورغم أن حالات كثيرة موجودة في الاتجاه المغاير، فإن الفهم لا يلاحظ، أو يحتقر وينفر منها ويبعدها بحكم مسبق عنيف على أن يضحى بسلطة استنتاجه الأول. وهذا ما توضحه فكرة "غاليلي" عن دوران الأرض في مقابل الاعتقاد السائد لدى العامة والخاصة. ولم يكن من السهل تغير اعتقاد الناس في ثبات الأرض ودوران الشمس الناتج عن الحس العادي والبداهة المشاعة، والثقافة الدينية السائدة، والتي تلخص عقلية تلك المرحلة. ويعود "مانهايم" إلى "ماكيافلي" في عملية الشك في الأقوال الشعبية التي تخلق التعارض بين فكرة القصر وفكرة الساحة العامة. وإلى "هيجل" الذي يناقش لغة المداينة ولغة البلاط، أو التشويهاات التي تتعرض لها اللغة من أجل الاستخدام السياسي. في المجتمع الإقطاعي استخدمت كلمة الأرض Terre التي توحي إلى جمال مظاهر الطبيعة بدل كلمة ملكية الأرض Propriété Terrienne. فالإقطاعي يستعمل لغة المراوغة والمخادعة لإخفاء المنفعة التي تعود عليه من خلال امتلاكه للأرض. رغم أن كلمة الأرض هي الكلمة الصحيحة التي تجعل من الصعب مراوغة ومخادعة الآخر.

لقد سائر "مانهايم" تطور مفهوم الإيديولوجيا مع مفاهيم التنوير عن الخرافة. كان عمل فلاسفة التنوير فضح المفاهيم السائدة التي تمكن الأنظمة الإقطاعية من الاستمرار. ومع "نابليون" الذي خلق المعنى المنتقص لمصطلح إيديولوجيا للتشهير بالفلاسفة المعارضين لسياساته. ومساهمة ماركس في تطوير مفهوم الإيديولوجيا.

الذي مزج بين مفهوم أكثر شمولية مع الاتجاه النفسي القائم في التعامل مع المصطلح وربطه بالطبقة. لم تصبح الإيديولوجيا مع "ماركس" مجرد ظاهرة نفسية تخص الأفراد، وتشويها لا يعدو كونه مجرد كذبة، بالمعنى الأخلاقي، أو خطأ بالمعنى المعرفي، بل أصبحت الإيديولوجيا البنية الكلية للعقل، الدالة على تشكيلة تاريخية ملموسة، محتواها الطبقي. إن الجانب الإيديولوجي الجوهري عند ماركس بالنسبة للإيديولوجيا هو أنها كلية. بمعنى أنها تعبر عن النظرة الحياتية الأساسية للمعارض، بما في ذلك جهازه المفهومي. وكانت مساهمة "ماركس" في نظرة "ماهام" الثانية هي أنه اشترط للكشف عن حقيقة الإيديولوجيا منهاجاً محدداً في التحليل (نقد الإيديولوجيا). ونخلص إلى إن مفهوم الإيديولوجيا عند "كارل ماهام" يعكس الاكتشاف المنبثق من الصراعات السياسية بحكم أن أصحاب القيادة السياسية مرتبطون فكرياً بالحفاظ على وضع معين، وأنها لا تدرك بعض الوقائع التي تسيء إلى رغبتها في السيطرة. ومضمون كلمة إيديولوجيا يقتضي أن اللاشعور الجمعي لبعض المجموعات يخفي في بعض الحالات الظروف الواقعية للمجتمع، لإحداث نوع من الاستقرار. نلاحظ أن مفهوم الإيديولوجيا مرتبط بوظيفتها. ويتضح أكثر عند تعرضنا لوظائف الإيديولوجيا المختلفة. ومن جهة أخرى اضطر "ماهام" إلى ربط الإيديولوجيا باليوتوبيا لتوسيع المفهوم لوجود علاقة عضوية بينهما. فهما قطبان متقابلان يشتركان في لا تطابقهما مع الواقع. ونفهم الإيديولوجيا من خلال محاولتها الحفاظ على الواقع في مقابل اليوتوبيا التي تفهم من خلال محاولتها نفي الواقع تجاوزه.

انتقل مفهوم لليوتوبيا من مفهوم المكان الخيالي البعيد إلى زمان خيالي بعيد. وهذه خاصية معظم حالات اليوتوبيا المعروفة في التاريخ. إلى مفهوم تحدده النظرة السياسية والاجتماعية، دون اعتبار للواقع. فهو تصور أو مشروع غير قابل للتحقق. وهو المفهوم الأكثر شيوعاً، أي أن اليوتوبيا هي قبل كل شيء وهم وخيال، والحديث عن السلم العالمي، والأخوة، والتقدم السلمي، وحقوق الإنسان، والمساواة الطبيعية. إن اليوتوبيا اليوم لم تعد ذلك المشروع المعجزة الذي نشأ بقلم كاتب صاحب خيال خصب يجد أتباعاً يتعلقون به بإيمان مطلق. فالليوتوبيا هي تلك التطلعات المشتركة التي تقود إلى توجهات ومواقف من نفس الاتجاه.

التقابل بين الإيديولوجيا واليوتوبيا

ويمكن الإشارة إلى أن "ماهايم" هو أول من قابل بين اليوتوبيا والإيديولوجيا، وميز بينهما في مستويات ذكرها¹:

التمييز الأول: اليوتوبيا صنف معلن مكتوب، وهذا ما جسده القصص والروايات الأدبية بينما الإيديولوجيا غير معلنة بطبيعتها، إننا نحاول أن نكرر الوضع الطبيعي للإيديولوجيا بينما من الأيسر ادعاء اليوتوبيا. كما ترتبط المشكلة بالتأليف، فهناك مؤلفون لليوتوبيا هم أدباء وفلاسفة، ولكن لا توجد أسماء محددة ترتبط بالإيديولوجيا، فقط هناك منظومات فكرية، مذهبية وسياسية وفلسفية.

التمييز الثاني: بين اليوتوبيا والإيديولوجيا يكمن في السبيل الذي يمكننا من أن نقرب من الإيديولوجيا هو النقد من أجل الفضح. وكشف حقيقة الواقع، في مقابل الأفكار التي تعبر عنها الإيديولوجيا. بحكم أنها تحاول الدفاع عن الوضع القائم من خلال التغطية والتشويه. بينما اليوتوبيا، تبدو فرضية ممكنة، وهذا ما نجده في الإستراتيجية الأدبية لليوتوبيا التي تهدف إلى إقناع القارئ من خلال استخدام وسائل الفن القصصي والبلاغة، بإمكانية تخيل مجتمع جديد وأفضل يمكن أن يتحقق في المستقبل.

التمييز الثالث: إن انعدام التوازن بينهما ينعكس في مشكلة التناول والتعامل، فنقد الإيديولوجيا سوسيولوجي، لأنها مرتبطة بالتركيبة الاجتماعية والعلاقات بين الأفراد داخل المجتمع الحالي. بينما نقد اليوتوبيا تاريخي. لأنها تستثمر الممكن لذلك تكون مرتبطة بالزمان والمكان. وهذا ما بينه "ماهايم" عند دراسته لتطور العقلية اليوتوبية تاريخياً. إن تصنيف أي موضوع باليوتوبيا يجعلنا نتبع المفهوم عبر المراحل التاريخية المختلفة. يشير "ماهايم" إلى مفهوم الحرية، وكيف ظل مفهوماً يوتوبياً منذ القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، عندما أصبح وسيلة في يد السلطة للحفاظ على بقائها. ما نتج عن الثورة الفرنسية أن الحرية فقدت طابعها اليوتوبي مع بداية تحقيقها في الواقع. نلاحظ تطور مفهوم اليوتوبيا من أصلها اليوناني *topos* ou أي اللامكان إلى أرض الأحلام عند الأدباء. وفي المفهوم

Mannheim, Karl, *Idéologie et Utopie*, pp. 164-165. 1

السياسي تعني اليوتوبيا رغبة ليس في الامكان تحقيقها لأنها غير واقعية ولا تستند إلى أي قوى اجتماعية أو سياسية وتفتقد إلى آليات التنفيذ أو يمكن القول إنها بناء اجتماعي مثالي خال من العنف والقهر والتملك لدرجة تجعل إمكان تحقيقه على أرض الواقع بعيد جدا وإن لم يكن مستحيلا. فالیوتوبيا مركبة من عناصر تحدد وظيفتها، فهي تدعم، أولا، فكرة تأمل الذات. إنها فكرة اليوتوبيا الأساسية وهي المكون الغائي لكل نقد وتحليل وكل استعادة للاتصال، وهذا العنصر هو المكون المتعالي. وما يبقى بين النظرية والممارسة هو عنصر تأمل الذات، وهذا ليس تاريخيا ومتعاليا، لأنه شرط إمكانية القيام بشيء آخر. أما المكون الثاني لليوتوبيا فهو ثقافي، إنها تضيف إلى عنصر الفتازية والخيال الجامح إمكانية التصحيح، واختيار الحدود القابلة تاريخيا.

في محاولة "ماهامم" دراسة اليوتوبيا لضبط المفهوم والوظيفة حدد ثلاثة خطوات¹: الخطوة الأولى: حاول توفير مفهوم أو فرضية عمل تمكنه من تغطية البحث وهذا ما يسمى بالمعيارية الخاصة بالیوتوبيا.

الخطوة الثانية: هي النمذجة Typologie، أو محاولة توجيهنا وسط تنوعات اليوتوبيا عبر التغلب على هذا الشتات أو التعدد المنشور مع النمذجة.

الخطوة الثالثة: يحاول "ماهامم" تفسير اتجاه التغيرات في اليوتوبيا، أي دينامياتها الزمنية أو الإدلاء برأي حول حركية هذه النمذجة التي لا تقبل الاختزال. على خلاف الفكر الماركسي الذي لم يميز بين اليوتوبيا والإيديولوجيا، بحكم أن الماركسية تجعل اليوتوبيا والإيديولوجيا ضد الواقع والممارسة، لذلك فهما وهم وخیال، في قطب واحد مقابل الواقع. وقد حاول "ماهامم" التمييز بينهما. فما كان منه إلا الربط بين الإيديولوجيا والیوتوبيا والاحتفاظ بالفروق بينهما، للتمكن من فهم كل طرف مقابل الطرف الآخر.

اضطر "كارل ماهامم" إلى استدعاء الإيديولوجيا لتحديد مفهوم ووظيفة اليوتوبيا، بحكم الترابط والتكامل بينهما والذي يجعل من الصعب تحديد مفهوم طرف بغض النظر عن الطرف الآخر. يرى أن اليوتوبيا والإيديولوجيا لهما ملمح مشترك وآخر يدل على الاختلاف:

Mannheim, Karl.- Idéologie et utopie. p. 176. 1

الملمح المشترك وهو ما يدعوه اللاتطابق، ونوع من الانحراف أو الصدع. كلاهما غير مطابق للواقع، فالإيديولوجيا مرتبطة بالماضي ومشروطة به، واليوتوبيا تنفي الواقع لتتطلع للمستقبل.

الملمح الدال على الاختلاف هو أن اليوتوبيا متعالية على الحالة. تريد أن تتجاوز الواقع إلى ما يجب أن يكون، على خلاف الإيديولوجيا التي تريد الحفاظ على الواقع القائم وتبريره.

كذلك اليوتوبيا قابلة للتحقق من الأساس. يقول مانهام: "إن الأمر عكس ذلك، إذ تقوم اليوتوبيا إذن على الدوام بعملية تحقق مستمر. على خلاف الإيديولوجيا التي لا تواجه مشكلة التحقق لأنها إضفاء الشرعية على ما هو قائم. أما الخطوة الثانية في التحليل وهي النمذجة، فهي ذات طابع اجتماعي، أي اعتماد المنهج الاجتماعي مع استبعاد المنهج التاريخي.

حاول "مانهام" تأسيس علم اجتماع اليوتوبيا من خلال اتباع ثلاث قواعد منهجية:

1. بناء المفهوم بمعنى التعميم أي مفهوم يساعد على العمل: "احتمالية وجود أفكار لم تتحقق بعد في الواقع، ولم تتجاوز واقعا معطى".
2. إذا كانت القاعدة الأولى قد فسرت مفهوما شاملا فإن القاعدة المنهجية الثانية تفرق بين اليوتوبيات حسب الفئات الاجتماعية. يقول مانهام: "المفتاح لوضوح اليوتوبيات هو الحالة التركيبية لتلك الطبقة الاجتماعية التي تعتنقها في أي وقت معطى"¹. لذلك تكون اليوتوبيا خطاب جماعة.

1. القاعدة المنهجية الثالثة: ليست اليوتوبيات فقط مجموعة من الأفكار بل عقلية. وهناك من يعتبرها نظاما رمزيا شموليا. وتكون المعايير المنهجية لليوتوبيا كمفهوم تفسير، وارتباط مع فئة اجتماعية تناسبه، وكرغبة مهيمنة. وستكون الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن وظيفة اليوتوبيا.

2. حاول "مانهام" تتبع التغيرات في تشكل العقلية اليوتوبية. بدأ بحركة "توماس مونزر" T. MUNZER²، حسب "مانهام" التي تمثل أوسع فحوة بين

1 Mannheim, Karl.- Idéologie et utopie, p. 191.

2 المصدر السابق ص 195

الفكرة والواقع وهي أفضل الأمثلة على معيار اللاتطابق. كما أنها في الوقت ذاته حالة نموذجية لمرور الحلم بعملية التحقق: حركة "توماس مونزر" الألفية التي واجهت الكنيسة بشتى الوسائل. ومع "الألفية" بدأت السياسة بمفهومها المعاصر، من خلال مساهمة الفئات الاجتماعية كهدف مشترك. والقطيعة مع قدر الحوادث والسلطة السياسية. إن ظهور العقلية اليوتوبية وسط الطبقات المضطهدة، جعلها تلعب دورا هاما في حركية المجتمع بوجه عام.

ونميز سلوك الأفراد من حيث الأهداف المشتركة المتصاعدة إيجابا أو سلبا، وفقا لهذه العقلية اليوتوبية. ليست أوهام الألفية هي التي دفعت بالحركات الثورية، بل التجربة الروحية و-الحضور المطلق إن الثورة ليست صيرورة بل قيمة في الذات حسب الألفية.

تعتمد اليوتوبيا الليبرالية أساسا على الثقة في قوة العقل بوصفه عملية تربية واكتساب العلوم وتغيير الواقع. فهي مفهوم عقلاني مضاد للواقع المزري. تعمل اليوتوبيا كعامل منظم للقضايا الزمنية. فإذا كانت "الألفية" مهدمة ومؤسسة حيث الروح هي قوة تمارس ونحن نعبر عنها، فإن الليبرالي يلهمنا بعد أن يكون قد حل في وعينا.

أما اليوتوبيا المحافظة هي الشكل الثالث من اليوتوبيا كونها تبدو ضد اليوتوبيا، بحكم تطلع هذه الأخيرة إلى المستقبل. لكنها يوتوبيا من نوع خاص. إنها تختلف لدى المحافظين (يوتوبيا ضد اليوتوبيا) كموجة ووسيلة للدفاع ضد هجوم اليوتوبيات الأخرى

اليوتوبيا الاشتراكية - الشيوعية هي الشكل الرابع. تتفق اليوتوبيا الاشتراكية - الشيوعية مع الليبرالية في فكرة أن الحرية والمساواة لا يمكن تحقيقهما إلا في مستقبل بعيد. يقول "كارل ماركس": إن زوال اليوتوبيا سيؤدي إلى ظهور موضوعية ستاتيكية، بحيث يصير الإنسان شيئا في حد ذاته¹ فلم يعد ما يوصف باليوتوبيا ذلك الذي يشار إليه بالامكان، وما لا يمكن أن يكون له مكان في العالم التاريخي بل ذلك الذي تحول دون ظهوره في المجتمعات القائمة، ما كان يوتوبيا

أصبح واقعا، فليست اليوتوبيا منفصلة عن الواقع، وإن كانت في تناقض دائما. هذا التناقض الذي يحرك الواقع ويدفعه نحو التغيير.

تظهر اليوتوبيا في صراعها مع الواقع بوظيفة مزدوجة في الخطاب السياسي: الأولى هي اقتراح قطيعة راديكالية مع النظام القائم، والثانية هي اقتراح نموذج اجتماع مثالي. لا تهدف اليوتوبيا إلى تقدم عادي للمجتمع ولكن المحافظة على غيرية الظاهرة اليوتوبية للمجتمع الواقعي. تمثل اليوتوبيا مرآة مقلوبة دون الوقوع في الراديكالية، لأنه من الناحية النظرية تحمل في طياتها ما يمنعها من ذلك، حارس ذاتي، يمنعها من التحقق والبقاء في الفراغ أي اللامكان، وهذا هو معناها المبدئي. لذلك ليست اليوتوبيا ولا يمكن أن تكون برنامجا سياسيا. وإذا كان هناك أمل تحقق هذا المجتمع، فإن "توماس مور" لم يكن يأمل في ذلك. هذا ما جعل من اليوتوبيا عند الأدباء عملا خياليا دون صلة بالواقع، وقيمتها في خيالها ووضوح الخطاب. على الخلاف من ذلك نجد اليوتوبيا عند "ماثام" خيالا يوتوبيا يهدف إلى تغيير الواقع إلى نظام أفضل، وعند تحقق اليوتوبيا في الواقع تنتهي كيوتوبيا. ففي ثنائية التحقق في الواقع والتطلع إلى المستقبل نجد اليوتوبيا في عملية جذب. فشخصية الإنسان مركبة من الطبيعي والثقافي والحفاظ على الذات متبادلة بين الطرفين. واليوتوبيا تتجه نحو المستقبل. ليس المجتمع نظام محافظة على الذات فقط، بل هناك قوة طبيعية يتخذ حضورها في الفرد شكل ليبيدو، وعزلت نفسها عن نظام المحافظة على الذات السلوكي وتدفع باتجاه التحقق اليوتوبي ما يبرر حركية التاريخ وتطلع الذات إلى المستقبل. فيكون التوافق بين الذات والمجتمع مؤقلا إلى حين تتمكن الذات من تجاوز الواقع.

وظيفة الإيديولوجيا واليوتوبيا:

في عملية تحديد وظيفة الإيديولوجيا، فرض على "كارل ماثام" تحليل جملة من المواقف المختلفة، فمن المستوى السطحي للإيديولوجيا كتشويه، إلى ربط الإيديولوجيا بالهيمنة، ثم الربط بين المصلحة والنقد. فتكون للإيديولوجيا وظيفة تشويهية للواقع، وظيفة إضفاء الشرعية على ما هو قائم. كل هذه الوظائف بتعددتها واختلافها تصب في وظيفة الحفاظ على هوية جماعة أو فرد، تجعلنا نكرر

هويتنا التاريخية. في مقابل الوظيفة المضادة لليوتوبيا وهي فتح أفق الممكن. وتمثل دائما ما هو خارجي الإمكان والممكن. فالإيديولوجيا تمارس عمل الإيجاب، على خلاف اليوتوبيا التي تقوم بعمل السلب والنفي تجاه الواقع. ويمكن القول إن الإيديولوجيا فكر محافظ على الواقع في المقابل اليوتوبيا كفكر ثوري تدمي للواقع. انطلق "كارل مانهايم" من الإطار المرجعي "سوسيولوجية المعرفة" من خلال القيام بعملية مسح لكل القوى الاجتماعية ووصف دقيق لها، يمكننا من وضع كل إيديولوجيا في مكانها الصحيح. فضرورة فهم الكل تنقذنا من مضامين المفهوم المعقدة كما لاحظنا في الفصل الأول عند محاولتنا تحديد مفهوم الإيديولوجيا واجهنا إشكالية التعدد والاختلاف. ولا يمكننا ضبط الإيديولوجيا إلا بتحديد وظيفتها بربطها بالواقع وكل محتوياته الفكرية والثقافية والاجتماعية.

حاول "كارل مانهايم" الربط بين الإيديولوجيا واليوتوبيا ضمن إشكالية اللاتطابق العامة، أو عدم التطابق مع التوجه العام لجماعة أو مجتمع. ويتمثل اللاتطابق إما بالتشبث بالماضي ورفض التغيير، وهذا دور الإيديولوجيا. أو القفز قدما، وبالتالي تشجيع التغير، وهنا نكون أمام وظيفة اليوتوبيا. لذلك يمكن القول إن هناك قطبية بين هذين الشكليين للتعارض. يتمايزان في نظرهما إلى الواقع ويتفكان في معارضة الواقع. نستطيع دائما أن نتحدث عن إيديولوجيا تحتضر في مقابل يوتوبيا صاعدة. فالإيديولوجيا تعبر عن القلم الذي هو في طريق الزوال، بينما اليوتوبيا تمثل الجديد الذي يقفز بالواقع إلى المستقبل. إن فعل الإيديولوجيا تجعلنا نكرر هويتنا، حيث تعيدنا إلى المآثر الدينية أو السياسية... الخ التي أسست جماعة ما. وظيفة المخيلة هنا مرآية أو استعراضية. فإن اليوتوبيا تمثل ما هو خارجي للإمكان (وظيفة المخيلة في الحياة الاجتماعية).

منهج "كارل مانهايم":

ما يميز "كارل مانهايم" عن سابقه هو إسهاماته التي يمكن تلخيصها في ما يلي:

1. عملية التعميم التي تولد المفارقة.
2. نقل المفارقة إلى حقل سوسيولوجية المعرفة.
3. محاولة "مانهايم" التغلب على المفارقة.

حاول "ماهايم" أن يضع نفسه في موقع لا تقويمي. مع ظهور الصياغة العامة للمفهوم الكلي للإيديولوجيا، تتطور نظرية الإيديولوجيا البسيطة إلى سوسيولوجية المعرفة. فهو يريد الانتقال بالإيديولوجيا من المستوى السجالي، إلى الدراسة العلمية قصد كشف الواقع، والتمييز بين الحقيقي والمزيف والواقعي واللاواقعي، بحكم أنها تشويه للواقع. ومن جهة ثانية اعتبر "ماهايم" أن مهمة دراسة الإيديولوجيا، التي تسعى للتخلص من أحكام القيمة، هو فهم الضيق الذي يميز كل وجهة نظر مفردة، وتفاعل هذه المواقف المميزة في العملية الاجتماعية الكلية. لأن التفكير بحرية يشترط التحرر من الأحكام المسبقة التي تتمسك بها كل قوة تسلطية ظنا منها أنها لازمة لحمايتها ودعمها. كما أن أحكام القيمة تمثل عائقا ابستيمولوجيا في الدراسة العلمية. يقول بول ريكور: "ينظر عالم الاجتماع إلى خارطة الإيديولوجيا ويلاحظ أن كل أيديولوجيا ضيقة، كل واحدة تمثل شكلا معيناً من التجربة. وحكم عالم الاجتماع خال من القيمة، لأنه كما يقال عنه لا يقيد من المبادئ التي تعود إلى هذه الأنظمة. والمشكلة هنا بالطبع، أن إصدار حكم يعني استخدام نظام مبادئ أيديولوجي. بمعنى ما. يذهب "ماهايم" في محاولته مقارنة الإيديولوجيا على نحو علمي إلى افتراض اللاتقويمي كمرحلة أولى. في كل هذه المباحث سيتم استخدام المفهوم الكلي والعام للإيديولوجيا. بمعناه اللاتقويمي"¹. تكون مرحلة اللاتقويمي شكية، ننظر من خلالها إلى الأشياء. وهذا الادعاء اللاتقويمي يتطلب إسقاط مفهوم الحقيقة. وأن يتحرر عالم الاجتماع من المبادئ التي تمثل شروط الأحكام المعيارية. حاول "كارل ماهايم" تطوير مفهوم لا تقويمي للإيديولوجيا من خلال التمييز بين العلائقية والنسبية وبالتالي التخلص من هذه الأخيرة. وكان يهدف إلى التخلص من الأحكام القيمية، التي تحول دون التفسير العلمي للإيديولوجيا. في رأيه، إذا استطعنا فهم كيفية ارتباط أنظمة الفكر مع الطبقات الاجتماعية، وإذا استطعنا ربط العلاقات بين الجماعات المختلفة المتنافسة، وبين حالة وحالة، وبين نظام وآخر، عندها لا تكون الصورة نسبية بل علائقية. أن تكون نسبوا فذلك يعني أن تحتفظ بأنموذج قديم، لازمني للحقيقة، أما إذا ما

1 ريكور، بول. - محاضرات حول الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم. بيروت، دار الكتاب الجديدة المتحدة. 2001. ص 243.

هجرنا هذا النموذج للحقيقة فإننا نتجه نحو مفهوم جديد للحقيقة، هو الربط بين التغيرات التي تكون في علاقة متبادلة.

يذهب "كارل مانهايم في قوله: "هذه البصيرة اللاتقويمية الأولى في التاريخ لا تقود بشكل محتم إلى النسبية، ولكن إلى العلائقية. ليست المعرفة كما تبدو في ضوء هذا المفهوم الكلي للإيديولوجيا بأي حال تجربة وهمية. لأن الإيديولوجيا وفق الفهم العلائقي لا تتماهي أبداً مع الوهم... تدل العلائقية فقط على أن كل عناصر المعنى في حالة معطاة تشير إلى بعضها البعض، وتستمد مغزاها من هذه العلاقة المتبادلة في إطار فكري معطى"¹.

يريد "مانهايم" من كل هذا للنوع الجديد للحقيقة أن يظهر، من خلال إدراك الفرق بين الترابط والانسجام، الذي يوفر لنا النقلة من مفهوم لاتقويمي للإيديولوجيا إلى مفهوم آخر تقويمي. فمرحلة التحليل اللاتقويمي مؤقتة فقط، ثمكنا من التفكير بصيغ ديناميكية وعلائقية، بدلا من صيغ الجوهر اللازمي: إنها طريقة في استنتاج كل ما يترتب على انهيار المبادئ المطلقة والأزلية ومن حالة الحرب الإيديولوجية. فالمفهوم اللاتقويمي سلاح ضد الدوغماتية الفكرية. إن عودة التحليل إلى المحلل توفر ما يسميه "مانهايم" افتراضا مسبقا تقويميا معرفيا. ليس على الضد من الدوغماتية فقط ولكن ضد الوضعية أيضا.

في جوهر الوضعية تقديس العلم والاقتناع بقدراته السحرية المخارقة على تقديم حلول وأجوبة لكل الأسئلة والمشاكل. يلاحظ أن الفهم ومختلف مشتقاته كان يقصى من الوضعية باسم العلم والحذر العلمي. فلا يمكن للشخص أن يكون مجرد مفكر وصفي ملاحظ لما يحدث حوله. فلا يمكن التعامل مع الواقع الاجتماعي وما يحتويه بطريقة تجريبية بحتة. فالبحث يتطلب السؤال. ودون أسئلة لا يمكن الوصول إلى أجوبة. فالقول بالدراسة التجريبية يندرج تحت إيديولوجيا الموضوعية. والتي هي نفسها جزء من مفهوم معين للحقيقة. تختفي وراءها الوضعية لفرضها على الواقع الاجتماعي القائم للحفاظ على النظام وثباته.

في محاولة "مانهايم" للبحث عن حقيقة الواقع من خلال وظيفة الإيديولوجيا ميز بين الواقعي واللاواقعي ولأجل الكفاح ضد الوعي الزائف الذي هو اللاتوافق

واللاتناسب واللاتطابق. تساءل "ماثام" أي الأفكار السائدة هي الصحيحة فعلا في حالة معطاة؟ إن غير المطابقة هي التي تعد غير صحيحة. مفهوم اللاتطابق هذا يوفر لنا الربط بين الإيديولوجيا واليوتوبيا من خلال مقابليتهما للواقع. لهذا فالنمط الفكري يكون لا متطابقا في إحدى الحالتين: إما كونه يتعثر متخلفا أو يقف متقدما على حالة معطاة، لذلك ففي الحالتين يتعرض الواقع الذي يراد فهمه للتشويه والإخفاء.

يرى أن الأنماط العتيقة وغير القابلة للتطبيق، أنماط الفكر والنظريات، يحتمل أن تتدهور إلى إيديولوجيات تكون وظيفتها إخفاء المعنى الفعلي لما يحدث بدلا من الكشف عنه. يقدم ماثام ثلاثة أمثلة على عدم التوافق بين ميل المجتمع ونظام فكري ما:

1. إدانة الكنيسة في أواخر القرون الوسطى للفوائد على القروض، بحكم الترابط العضوي بين الكنيسة والنظام الإقطاعي الذي يعتمد على ملكية الأرض؛ هذه الملكية أصبحت مهددة بظهور المصنع الذي يمثل ملكية رأسمالية جديدة، تعتمد على نظام اقتصادي جديد يمهّد لزوال النظام التقليدي. فتحريم القروض باسم إيديولوجية دينية يخفي وراءه مصلحة هي الحفاظ على السلطة.

2. محاولة حل الصراعات وحالات القلق من خلال اللجوء إلى المطلقات. في هذا يقول "ماثام": كمثال على الوعي الزائف وقد اتخذ شكلا تأويليا غير صحيح من قبل المرء لذاته ودوره، يمكن أن نورد تلك الحالات التي يحاول فيها الأشخاص التغطية على علاقتهم الواقعية أمام أنفسهم والعالم، وتزييف الحقائق الأولية للوجود الإنساني أمام أنفسهم من خلال تأليهها، إضفاء الرومانتيكية أو المثالية عليها¹. باختصار ومن خلال اللجوء إلى وسيلة الهروب من أنفسهم ومن العالم، وبالتالي تلفيق تأويلات زائفة للتجربة. ويمكن الإشارة إلى الروح الهيجيلية الجميلة، أو الهروب إلى موقع مطلق، لكنه هروب غير قابل للتطبيق، ولا يمكن أن يتحقق.

3. مالك الأراضي الإقطاعي الذي يحاول الحفاظ على علاقة أبوية مع مستخدميه رغم أن ملكيته أصبحت مشروعا رأسماليا. فالعلاقة الاجتماعية والاقتصادية الإقطاعية بين السيد والقرن قد زالت واقعا، وأصبحت من الماضي. فالسيد ليس سييدا إلا بوجود العبد أو القرن. فيكون اللاتوافق بين ما نقول وما نفعل واقعا بين غلط فكري تقليدي مزعوم والموضوعات الجديدة للتجربة. لكن ما هو معيار القول باللاتوافق؟ من هو الحاكم الجيد الذي يقرر الحقيقة بصدد هذا التوافق؟ وما هو الواقع؟ وبالنسبة لمن؟

من خلال هذه الأسئلة يريد ماثامم اللجوء إلى مفهوم لاتقويمي لكل من الواقع والإيديولوجيا تحديدا، لكي يحكم على ما هو متوافق وما هو غير ذلك.

للخروج من هذه المشكلة يذهب ماثامم إلى أنه بإمكان المرء أن يحصل على تأمل كلي، بإمكانه رؤية الكل. لذلك يلجأ إلى مقولة الكلية أو مفهوم الحالة الكلية. يريد معرفة أكثر شمولية بالشيء لكن ليس مفهوم "ماثامم" للكلية مطلقا متعاليا، لكنه يلعب دور التعالي على وجهة النظر الخاصة (مشكلة التأمل والإيديولوجيا) لذلك يثور "ماثامم" ضد الوضعية التي حاولت إبعاد دور الفلسفة من البحث التحريسي، باعتمادها التفسير العلمي وإبعادها الفهم والتأمل. فالإيديولوجيا هي بالضرورة شيء متعال. بمعنى التضارب. متضاربة مع الواقع ومرتبطة به في آن واحد. أو انعكاس للواقع، مثل العين أو الغرفة السوداء التي تقلب صورة الواقع، أو بمعنى كيان رمزي لا يمكن إلا أن يكون تشويها للواقع وقلبا له. اعتبر "ماثامم": أنه إذا لم تسبق المعرفة التحريسية حجة واقعية، تكون غير معقولة، لأننا لا نستطيع الأخذ من واقع ما معاني موضوعية إلا بمقدار إمكانية طرح أسئلة ذكية ومفيدة. إن مسألة التطابق مع الواقع ومشكلة الحقيقة يبرزان في تصورات الناس، بحيث يمكن الوصول إليها من خلال التفكير في الإيديولوجيا. فالناس يعتقدون بالإيديولوجيا دون التفكير في حقيقتها ومطابقتها للواقع. فالخطاب الإيديولوجي يتخفى وراء شيء آخر: العلم، الحس السليم أو التاريخ أو الطبيعة.

نتقلنا الإيديولوجيا من خلال وظيفتها التشويهية إلى مشكلة الحقيقة وعلاقتها بالواقع. والقناع الذي يخفي وراءه الخطاب الإيديولوجي لتبرير الواقع فهو يلاحظ ويفسر ويرفض ويرتكز على وقائع تاريخية. وهكذا فإن الخطاب الإيديولوجي

يعرض نفسه أمام السؤال: حقيقي أم خاطئ؟ فالإيديولوجيا مركبة من التصورات والقناعات الوهمية وغير المطابقة للواقع أو المقنعة للوجود الفعلي. في مقابل الخصم الذي يعتنق مذهباً مضاداً، والذي يمثل عدو الحقيقة.

لذلك يؤلف العدو في الواقع المضمون الجوهري لمعظم الإيديولوجيات، بحكم أن الواقع ميدان للصراع من أجل السيطرة والهيمنة، لاقتناع الإيديولوجي بأنه وحده يمتلك الحقيقة، والمدافع عن حقيقتها المطلقة. لهذا يكون الخطأ مصدراً للحقيقة.

نقد كارل مانهائم:

إن قيمة مؤلف "الإيديولوجيا واليوتوبيا" لكارل مانهائم في جملة الانتقادات الموجهة، وتعدد وتنوع هذه الانتقادات دليل اهتمام من طرف عدد من المفكرين والفلاسفة والعلماء، من حثه آرنست هاننا Arendt وأعضاء مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر Max Horkheimer وهربرت ماركوز Herbert Marcuse وتيودور أدورنو Theodore Adorno.

تدور أغلب الانتقادات الموجهة لكارل مانهائم حول مفهوم سوسيولوجيا المعرفة ومسألة الحقيقة. لقد حاول "مانهائم" التأسيس لدراسة علمية موضوعية، من خلال الانتقال من المفهوم الجزئي الخاص للإيديولوجيا إلى المفهوم الكلي العام، هذا الأخير مهد به لسوسيولوجيا المعرفة. لكنه لم يتمكن من فصل الفرد عن عملية الدراسة، فهو جزء من اللعبة داخل المجتمع، رغم محاولته بناء نظرة متعالية على الواقع بالنسبة للدارس الذي يلاحظ العملية الإيديولوجية. لكن النقد الموجه له في هذه النقطة هو أن سوسيولوجيا المعرفة إذا أرادت أن تصير نظرية علمية يشترط فيها أن تنقي ذاتها للتخلص من كل أثر لوظيفتها كوسيلة في الصراع السياسي. لأن المشكلة تظهر عند محاولة معرفة حقيقة الواقع، من خلال معرفة ناتجة عن فكر مرتبط بموقف ما. ومن جهة ثانية، كيف أنه باستعمال وسيلة غير ملائمة وهي الفكر أو المعرفة المنتسبة للموضوع العارف وحاجاته للحصول على معرفة غير مشوهة حول الواقع. لذلك فالربط بين الإيديولوجيا والسياسة يعقد المسألة وبالتالي التحليل لضرورة إقحام الوعي في ذلك. نلخص هنا جملة من الانتقادات الموجهة لـ "مانهائم" في ما يلي:

عاشت "حنّه آرنت" HANNA ARDENDT في نفس المرحلة التي عاش فيها "ماهايم" لكنها جاءت من دائرة الفينومولوجيا متأثرة بـ "هوسرل" و"هيدغر". وهي تركز نقدها على التساؤل حول استعمال كلمة فكرة (Thought) pensée (thinking) من طرف "ماهايم" بربطها بكلمة معرفة Knowledge. وترى أنه لا في اللغة الإنكليزية ولا الألمانية يمكن الجمع بين الكلمتين، ولا إحداهما مرادفة للثانية. إن التمييز بين الكلمتين بدأ مع "كانط" عندما أرجعهما إلى ملكتين عقليتين متميزتين، فالتفكير يعود إلى العقل والمعرفة إلى الفهم. تقول "حنا أردنت" في هذا المجال: "من هذا المنطلق يظهر نوعان من الاهتمامات مختلفة ومتميزة تماما، فالمعنى بالنسبة للمقولة الأولى والمعرفة بالنسبة للمقولة الثانية"¹. لذلك تكون المعرفة ثمرة نشاطات ذهنية مرتبطة بالتعرف بينما المعنى ثمرة الفهم. وترى "آرنت" أنه لا توجد حقيقة الفكر عند "ماهايم" إلا في إطاره التاريخي في قطعة كلية مع الواقع الحسي. فقط أثر الفكر وحده يعود إلى التاريخ وقابل للبحث. في هجومها على "ماهايم" اعتبرته إيديولوجيا ويوتوبيا، بحكم أن النشاط الفكري عنده محكوم عليه بالبقاء في قطعة مع المجتمع. إن فشل سوسيولوجيا المعرفة لموقفها تجاه الفكر وحكمها السلبي على الحرية في تغيير العالم على خلاف ما ذهب إليه "ماهايم" عندما أرجع ذلك إلى الوعي والخيال اليوتوبيين.

ترى "آرنت" أن سوسيولوجيا المعرفة حددت سلما للفكر كانعكاس لوضعية اجتماعية خاصة، وبالتالي تصبح حياة الإنسان غريبة عن الواقع، الذي تجري فيه، بنفي كل معنى للفكر وفصله عن الواقع الحسي واختزاله في البعد الإيديولوجي واليوتوبي، وجعل التركيبة الاقتصادية هي الفاعل الأساسي والوحيد في العملية الاجتماعية، وبالتالي يكون الفكر في البنية الفوقية مجرد انعكاس للواقع. وهنا تصر "حنّه آرنت" إلى أن حرية التفكير والحرية الإنسانية على العموم بالنسبة للسوسيولوجيا مجرد تظاهرات في حدود الخيال والأسطورة في مجال فهم الإنسانية. فهذا التصور يجعل مسألة المعنى عالقة.

على خلاف "حنّه آرنت" فإن أعضاء مدرسة فرانكفورت استفادوا من التراث الماركسي، وأسسوا النظرية النقدية بالاعتماد على ترسانة من المفاهيم

Ardent, Hanna.- La vie de l'esprit, la pensée. Paris. PUF. 1981. p. 29 1

الماركسية، فهم أقرب إلى "ماثام" ويدور النقد عندهم في المجال السياسي. ويكون تركيزنا على "هربرت ماركوز" وماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو. هربرت ماركوز: والتأكيد على الطبيعة السياسية لا السوسيولوجية للإيديولوجيا. يرى هربرت ماركوز أن الحقيقة تتجاوز الحتمية الاجتماعية، ولا يمكن اختزالها في العلاقات الاجتماعية الموجودة ولا علاقة لها بالحرية.

إن نقد "ماركوز" جذري، وينصب على المفاهيم عند "ماثام". يقول: "إن مفهوم الإيديولوجيا لا هو سوسيولوجي ولا هو فلسفي بل سياسي"¹.

ماكس هوركهايمر وأدورنو: الامتثالية عند "ماثام" تعيق كل إمكانية للعمل والنشاط. مع "هوركهايمر" انصب النقد على سوسيولوجيا المعرفة. يذهب إلى أنه: "في إطار سوسيولوجيا المعرفة وضع المفهوم الحديث للإيديولوجيا في خدمة أو مهمة متناقضة مع النظريات التي صدرت عنها، فإذا كان ماركس "أراد تحويل الفلسفة إلى علم وضعي براكسيس Praxis، فإن سوسيولوجيا المعرفة تواصل سيرها نحو هدف فلسفي"². هذا الدور المهم لسوسيولوجيا المعرفة هو البحث في تقدير هذا النموذج للعلاقات وكيف يعمل على انخراط طريقة التفكير القديمة وما هو الأثر فيه. لكن "ماثام" حسب "هوركهايمر" حول الاهتمام بالوظيفة الاجتماعية للإيديولوجيا نحو اعتبارات سحالية. لهذا يشبه "ماثام" بالفيلسوف اللامسؤول والمصاب بالعمى. من جهة "تيودور أدورنو" فإن سوسيولوجيا المعرفة كما تصورها "ماثام" تذيب القدرة على النقد.

إن نجاح سوسيولوجيا المعرفة التي يدافع عنها "ماثام" خاصة في ألمانيا هو نتيجة لريبيتها اللاهجومية، بحكم أنها تعيد النظر في كل شيء دون أن تهاجم شيئا. إن "ت. أدورنو" في مؤلفه "سوسيولوجيا المعرفة، صورة الوعي" سنة 1937 أي بعد سنوات قليلة من صدور كتاب "كارل ماثام" سنة 1929 "الإيديولوجيا واليوتوبيا"، يركز في نقده على الهوية المقترحة بين الكائن الاجتماعي والكائن الفردي من طرف سوسيولوجيا المعرفة، وتقزم الجدل إلى عملية تصنيف وترتيب

Marcuse, Herbert.- La philosophie et la théorie critique, Paris, Edition 1
de minuit.. 1970. p. 154

Horkheimer, Max.- Théorie critique, essais, Paris, Payot.2009 p. 48 2

والمبالغة في تقدير الإيديولوجيا. وفي الأخير فإن سوسيولوجيا المعرفة تعلم المفكرين كيف ينسون ذواتهم. أدت سوسيولوجيا المعرفة عند "ماثام" إلى ذوبان الفلسفة في نوع من الريبية الاجتماعية. والقضاء على الوظيفة الحقيقية للنقد الفلسفي. إن الشك الجذري لسوسيولوجيا المعرفة لم يقد إلا في رفع قيمة الأهداف المحافظة. تنظر مدرسة فرانكفورت من خلال النظرية النقدية نظرة إيجابية للفرد على خلاف "ماثام". لذلك فمفاهيم النظرية النقدية لا يمكن توظيفها وفهمها إلا إذا وظف الفرد الواعي جهدا وعملا وإرادة. يقول "ماكس هوركهايمر" في هذا: "في الوقت الذي نحجب فيه النظر أكثر في اعتبار واتباع أوامر المقولات الأكثر حيادية، بمعنى ضرورة للحياة العملية في صور آنية معطاة نلاحظ بروز مقاومة عند أغلبية المحكومين ونصطدم بخوف لاشعوري يظهره الفكر النظري كعبث وفائض عن المجهود المقدم ليتوافق مع الواقع، وعند المستفيدين من النظام يتطور شك عام تجاه كل استقلالية فكرية"¹.

في نهاية المطاف، فإن "حنه آرنت" وأعضاء مدرسة فرانكفورت، رغم الاختلافات وما يفرق بينهم، هناك تلاق بين الطرفين في نقد مشترك موجه "لكارل ماثام". وعليه تشير "حنا أرندت" أنه عند ماثام رفض لمفهوم الحقيقة والسياسة. ومن جهة ثانية إعادة النظر في إمكانية تغيير العالم. ومع "هربت ماركوز" الذي يؤكد على طبيعة السياسة وليس على السيسولوجيا والإيديولوجيا والتماثلية التي تعرقل كل إمكانية للعمل، "من وجهة نظر الاهتمام بالفكر والفلسفة اللذين يتواجدان في سجل واحد. أن "حنا أرندت" من جهة ومدرسة فرانكفورت من جهة ثانية يلتقيان جزئيا: رفض الفكر عند "حنا أرندت" اعتبرته فوريا. وإبعاد الفلسفة ناتج عن تنكر عند مدرسة فرانكفورت"².

Horkheimer, Max.- Théorie Traditionnelle et Théorie critique, Paris, 1
Gallimard 1996. p. 69

KUPIEC, ANNE.- Karl Mannheim, Idéologie, utopie, et connaissance, 2
Paris, Editions du Félin, 2006 p. 115

نيقولا برديائيف

(1948-1874)

الوجودية عند نيقولا برديائيف

(1874-1948)

د. نبيل رشاد سعيد

العراق

حياة برديائيف - أسرته:

ولد نيقولا ألكسندر وفتش في 19 آذار سنة 1874 في قرية أبو شوفو Aubochovo في ولاية كييف Kiev، وهي عاصمة "أوكرانيا"¹. كان الصبي نيقولا يخطو خطواته الأولى إلى جانب مربيته "أنا إيفانوف" كاتامنكوف" التي كانت من أكثر الأشخاص تأثيراً عليه أثناء طفولته ونيانيا Nyanya أي مربية بالروسية- قد أشرفت على تربية والد برديائيف وأخيه "سرجي" أيضاً. كانت هذه المربية مؤمنة إيماناً كبيراً، وتمتع بعطف ورقة غير مألوفين، وتملك إحساساً بالكرامة جعلها عضواً في الأسرة يسهم في كل نشاطها الاجتماعي وقد شملته بعطفها حتى سن الرابعة عشر إذ ماتت بعد أن طعنت في السن².

انتقلت الأسرة إلى كييف Kiev، إذ بدأ يتلقن برديائيف دروسه الأولى في الأكاديمية العسكرية. لكنه لم يكن يحب الجيش، بل كان يشمئز من كل ما يمت إلى الحرب بصله، وينفر من القوة. وكثيراً ما كان ينجح إلى العزلة والإنفراد، لا استكباراً بل نفوراً من مبتذل الحديث، يقول برديائيف عن هذه المرحلة من حياته:

1 أوكرانيا: جمهورية بشرق أوروبا تشمل أيضاً "روسيا الصغرى" كانت أيام الاتحاد السوفياتي جمهورية سوفياتية اشتراكية ولا بد من الإشارة إلى أن صقلية الشرق وهم الروس يسمون "الروس الكبار" والأوكرانيون يسمون "الروس الصغار" والبييلوروسيون يسمون "الروس البيض". وإن برديائيف من "أوكرانيا أو الروس الصغار" لهذا السبب- فيما نعتقد - يقول دائماً بأنه روسي ويفتخر بروسيته.

2 Lowrie, Donald. A Rebellious prophet: A life of Nicolai, Berdyaev, Harper and brother, New York, 1960. p. 20.

كنت أحياء أثناء طفولتي في ذلك العالم الخاص دون أن أختلط بالعالم الذي يحيط بي، إذ لم يكن يبدو أن هذا العالم الأخير ملكاً لي.. وكنت صعب التكيف مع المجتمع، مشتمزاً من احتلال أي مكانة فيه¹.

غير أن افتراق برديائيف عن الطلبة، وعن جو الأكاديمية العسكرية كله، كان يضرب بجذوره إلى أعماق من ذلك بقوله: كنت منذ طفولتي أشعر شعوراً قوياً بالرسالة، ولم أتساءل مطلقاً عما ينبغي أن أختاره، وعن الطريق الذي يجب أن أسلكه، إذ كنت على ثقة في زمن الطفولة، أن رسالتي هي الفلسفة.. ولا يعني ذلك أن أخصص في موضوع محدد هو الفلسفة، فأصبح أستاذاً، واضع الأبحاث.. إنني لم أتطلع أبداً إلى مهنة على العموم، ولم أكن أميل أبداً إلى الحياة الأكاديمية².

غادر الفتى المدرسة العسكرية بعد أن حصل على البكلوريا ودخل الجامعة، إذ أحب الفلسفة، ولم يقترح عليه أحد أن يدرس الفلسفة، بل جاءه هذا الباعث من صميم نفسه. فكان دارساً طيلة حياته، وكان من سروره العظيم اقتناء الكتب دائماً.

وفي سنة 1894 وهو طالب في الجامعة تحول إلى الماركسية، وتأثر بتعاليمها ومنهجها في البحث والنظر، وخلال السنوات الأربع التالية اعتقلته الحكومة القيصريّة مرتين، كانت المرة الثانية سنة 1898 إذ نفى إلى "فولوجدا" Vologda مدة سنتين، ولما عاد من منفاه عاش حياة بطرسبرج الفكرية، وبهذا الصدد يقول برديائيف: "قد أثبتت أعوام "بطرسبرج"، على الرغم من امتلائها بالإنطباعات الجديدة، إنها لم تكن بالنسبة لي، أعواماً مثمرة كل الأثمار، إذ لم استطع أن أكتشف بعد أو أن أحدد في وضوح الدافع السائد في حياتي وفكري، غير أن أفقي العقلي اتسع إتساعاً ملحوظاً، وبدت لي رؤية عن أشياء جديدة، وأثريت بتجارب عاطفة جديدة، وقد كتبت كثيراً، ولكنني لم أنجح في إنتاج شيء بذى قيمة باقية"³. وبعد هذه المرحلة أخذ يتحول شيئاً فشيئاً عن الماركسية ولا ريب فإن النفي أفاده تأملاً ونضجاً.

Ibid, p. 30. 1

Ibid, p. 47. 2

Ibid, p. 162 3

وفي سنة 1903 تعرف برديايف، في منزل صديقه يولفاكوف بالاختين "ليديا" و"جينيا" تروشيف، وهما من الطبقة العليا، فتزوج ليديا الشاعرة الأدبية التي تدين بالروحانية كزوجها. وعندما حدثت ثورة سنة 1917 كان برديايف عضواً لمدة قصيرة في مجلس الجمهورية، وفي سنة 1920 سجنته السلطات بتهمة الإتصال بالفوضويين، وحين ظهرت براءته أسندت إليه جامعة موسكو مهمة تدريس الفلسفة، فكان رسول الحرية، وصدرت له مجموعة مقالات عنواها: (مصور روسيا) وقد بين فيها مساوئ إتكال الشعب الروسي على الحكومة، إذ لا حياة لروسيا إلا أن تولد من جديد ولادة روحية. وكان طبعياً أن تقوده الحرية الروحية إلى المنفى، مع عدد من رجال الفكر والأدب الروسي.

غادرت جماعة المنفيين روسيا عام 1922، وكان عددهم خمسة وعشرين حملتهم إحدى السفن إلى ألمانيا. وكانت أول تجربة بغيضة واجهت برديايف في ألمانيا إصطدامه بالمهاجرين الروس، فكانت الغالبية العظمى منهم تلقى المنفيين بالشك والعداء، وعلى أية حال، فقد استفاد برديايف من إقامته في برلين، إذ كرس وقته للدراسة والكتابة.

قضى برديايف سنتين في ألمانيا، وفي برلين كتب مقالة: "العصور الوسيطة الجديدة"¹، الذي حاول فيها تفسير بعض الإتجاهات والأحداث السائدة. في تلك الفترة أخذت بوادر الحركة النازية تلوح في الأفق فقرر الرحيل، إذ ترك برلين عام 1924 قاصداً فرنسا إذ قضى قرابة ربع قرن في كلامار Clamar وهي إحدى ضواحي باريس. وهناك ذاعت شهرته، ونقلت مؤلفاته إلى لغات عدة، وتناولها الباحثون بالعبارة والاهتمام. والواقع أن مرحلة وجوده في فرنسا من أخصب مراحل حياته التي حمل خلال إلى أوروبا لوناً جديداً من التفكير في مؤلفاته العديدة، فتكلم عن "الآم الوجود الإنساني" وعن الحرية التي أذاب قلبه من أجلها، وعبر عن فلسفة تقوم على تجربته الروحية بعاطفة النبسي المتمرد².

1 لقد ترجم هذا المقال إلى أربع عشر لغة، وأثار مناقشات طويلة في كثير من الأوساط الثقافية، في حين أن برديايف نفسه لم يعلق عليه أهمية كبيرة كهذه الأهمية التي أفرد لها الأجانب من غير الروس.

2 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, Translated from the Russian by Katherine Lampert collier, New York, 1962, p. 252

وتقابل برديايف مع "جبريل مارسيل" الفيلسوف والكاتب المسرحي، الذي كان في ذلك الحين الممثل البارز الوحيد للوجودية في فرنسا. وكان لقاءه الأول مع "مارسيل" في الجمعية المشتركة¹، إذ انضم إليها بعد أن أخذ يتحول نحو الكاثوليكية. وبعدها أتاحت له الفرصة للاتصال به مرة أخرى عن طريق الجماعة المرتبطة بمجلة "الروح" ذات النزعة الشخصية، التي كان "عمانوئيل مونييه" منشئها ورئيس تحريرها.

إن الاجتماعات التي تعقد في الجمعية المشتركة هي المكان الوحيد في فرنسا الذي تدرس فيه الفلسفة الوجودية ومشكلات "الظاهريّة" دراسة جديدة في ذلك الوقت، وكانت أسماء "هوسرل" و"شيلر" و"هيدجر" و"يسرر" تتردد دائماً². وفي 1947 منحه جامعة كمبريدج درجة الدكتوراه في اللاهوت، وكان برديايف قد صدم لأختياره لهذا الشرف، لأنه فيما يعتقد إنه يفتقر إلى جميع الفضائل التي تؤهل المرء للامتيازات الأكاديمية، كما أنه يفتقر فضلاً عن ذلك إلى الفضائل اللاهوتية كافة التي تؤهله لحمل درجة في اللاهوت. إنه لم ير نفسه لاهوتياً، بل فيلسوفاً وجودياً مؤمناً³. وفي يوم 24 مارس من عام 1948 م، وبينما كان برديايف يصحح في كتابه "مملكة الروح ومملكة القيصر"، وبعد أن استراح قليلاً ليدخن، ويواصل العمل في كتاب آخر. وما أن جلس على الكرسي حتى توقف قلبه إلى الأبد⁴.

أسرته:

كان والد برديايف ضابطاً بسلاح فرسان الحرس القيصري في (كييف). وقد انضم إلى الجيش أثناء الحرب التركية، ولكنه تقاعد في سن مبكرة، وذهب ليعيش في ضيعته على ضفاف الدنيير، وأعطى لقب "مارشال" من طبقة النبلاء. وكان من طبقة الأعيان وله صلات عديدة بطبقة النبلاء، ومن هذه الصلات ما كان يمثل قرابة الدم، ومنها ما كان نتيجة لخدمته في الحرس، ولهذا فقد انحدر

1 وهي جمعية قام برديايف بتنظيمها في باريس، وكان يهدف منها الجع بين طوائف الكنيسة المسيحية المنقسمة.

2 Ibid, p. 266

3 Ibid, p. 312.

4 Vallon, Michel, Alexander: An apostle of freedom, life and teachings of Nicolas Berdyaev, philosophical library, New York, 1960, p. 145-146.

برديايف من ناحية الأب - من أسرة عسكرية، وكان أجداده جميعاً "جنرالات" و"فرساناً"، قد بدأوا جميعاً حياتهم العسكرية بالخدمة في الحرس¹.

ويذكر برديايف أنه لن ينسى "المناقشة الحادة التي دارت بينه وبين والده حين شرع الأب خلالها بالبكاء. وهذه الحادثة حركت برديايف بعمق وكانت ذات دلالة عظيمة بالنسبة إليه، إذ تغيرت أشياء كثيرة في نفسه، وكان يحملها معه بين طيات أفكاره مع الإعتراف بالجميل"².

أما أمه فكانت نصف فرنسية بالمولد، وفرنسية أكثر منها روسية بالقلب، إذ تلقت تعليماً فرنسياً، وعاشت صباها المبكر في باريس، وكانت تكتب بالفرنسية، ولم تتعلم الكتابة بلغة روسية سليمة أبداً، وعلى الرغم من أنها أرثوذكسية إلا أنها كانت تدين بالكاثوليكية وكانت تصلي دائماً من كتاب أمها للصلاة الكاثوليكية المكتوب بالفرنسية، وكثيراً ما كان يداعبها برديايف قائلاً أنها لم تكن على وفاق مع الله.

وكانت تعاني طيلة أربعة عشر عاماً من مرض خطير في الكبد، وتصاب بنوبات أثناء الليل، برديايف يسمع صرخات عذابها، ويعتقد أنها ستموت في كل نوبة من هذه النوبات التي تصيبها. إن مثل هذه التجارب تركت أثراً عميقاً في نفسه. ولم تكن الوحيدة التي تعاني من آلام المرض، بل إن والده هو الآخر كان يعاني من امراض عدة، وحتى برديايف نفسه كان كذلك. وعلى العموم فإن جميع أفراد الأسرة يعانون من أمراض مختلفة ولا سيما الأمراض العصبية، وقد ورث برديايف تلك العصبية التي كانت تعبر عن نفسها في حركات تشنجية - وكان اخوه عصائياً أيضاً بشكل واضح³.

يصف برديايف علاقته بأمه أنها كانت عسيرة، بسبب صفتها الفرنسية، التي لم تنسجم معه، ولأن أمه كانت "دنيوية" أكثر من أبيه. وفي الأساس لم يعلق أهمية على مبدأ "الأمومة".

وكانت أمه جميلة جداً فائقة - كما يصفها هو - لكنه لم يستطع مطلقاً أن يكتشف في نفسه شيئاً يقترب من "عقدة أوديب" التي خلق منها "فرويد" أسطورة عالمية. وكان يعتقد أن رابطة الدم تستبعد بالضرورة أية رغبة تجاه الأم.

Berdyayev, Nicolai: Dream and reality, p. 16. 1

Ibid, p. 30 2

Ibid, p. 26. 15. Ibid, p. 16 3

أما أخوه "سرجي" (الذي يكبره بخمسة عشرة عاماً) فقد كان كبقية آل برديايف عصياً جداً، وعلاقته سيئة مع والديه، وقد ابتعد عن أهله تماماً بعد زواجه في الوقت الذي كان يعيش نيقولا في كنف العائلة المكونة من والده وأمه، ولقد وصف حالة أخيه بأنها شهادة على الحقيقة التي أكدتها أمه بأن كل آل برديايف كانوا شواذ - أي أناس مرضى من الناحية العصبية.

وكان هذا الأخ مبدراً أمواله بدون جدوى - ولهذا يعاني دائماً من الحاجة إلى المال. وكان كثير من الناس يعدّونه شاذاً تماماً الشذوذ، لأنه يظهر لعدة أيام دون أن يخلق ذقنه أو يفتسل، مرتدياً ملابس المشردين الممزقة، ثم يعود إلى حالته الطبيعية مرة أخرى أنيقاً نظيفاً. فكان عصياً، شقياً غاية الشقاء عاجزاً عن ممارسة مواهبه في الحياة. وعلى الرغم من حالته هذه فقد كانت له قدرات في الرياضيات واللغات والشعر، إذ كان ينظم الشعر وينشر بعضه في الصحف، ولكنه كان يكره الفلسفة¹.

وكان لقرينة برديايف "ليديا" التي تزوجها عام 1904 أثراً كبيراً على حياته، فهو يحترمها احتراماً فائقاً. ويذكر أن من أشقّ الآلام التي عاناها في حياته هو يوم وفاتها.

وقد وهبت ليديا خيلاً شاعرياً وقاداً، إذ تمتلك مواهب شعرية لا شك فيها إذ نظمت عدداً من القصائد، نشرت منها شيئاً قليلاً، غير أنها كانت تخلو من أي مطامح أدبية².

وأصيبت ليديا بشلل في فمها وساءت صحتها جداً وقضت نحبها في نهاية ديسمبر عام 1945، ويصفها برديايف بأنها تحملت آلام هذا المرض بصبر عجيب وأنها لم ترهب الموت وهي على أعتابه بصورة عجيبة. فقد احتفظت بصفاء ذهنها ووعيتها حتى النهاية، وكان كل ما كتبه يعكس رؤيتها الروحية الثابتة، ولا سيما أنها لاتستطيع النطق بسبب مرضها.

إن حادثة موت ليديا علمت برديايف التناهي الفاجع للوجود الإنساني بصورة أعمق. ومن هنا كان للموت مغزى عنده فهو سارق يغتصب كل ما هو

Lowrie, Donald. A Rebellious prophet: A life of Nicolai, Berdyaev, 1
p. 19.

Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 14. 2

عزیز، وهو انتصار للحب والتضحية بالذات. صحيح أن الإنسان يفزع من الموت، إلا أن الموت ينطوي على سر فريد هو الحب النابع من الحياة الأبدية. ولا بد من أن يفقد الإنسان الحياة لكي يظفر بالحياة الأبدية.

ولهذا عندما أخبرت "ليديا" برديايف عشية موتها أنها ستظل دائماً معه، كان يعلم أن ما تقوله صدق، فالإتصال الروحي يستمر بعد الموت. والموت حادثة في الزمان، حادثة تضعه وجهاً لوجه أمام الأبدية إذ ينتصر الحب على الغربة والإنفصال¹

وهكذا فإن عائلة برديايف عموماً لم تتمتع بالهدوء أو جو المرح، مؤكداً ذلك بقوله: كان يشيع في عائلتنا شعور بالهم وسوء التكيف مع الحياة، وكان الانسجام الحقيقي مفقوداً، وبالتالي كانت الإحساسات والمشاعر سهلة الاثارة. إن حياة برديايف العائلية وتجاربه الحياتية قد تركتا أثراً في عقله الباطن، الأمر الذي قاده إلى البحث عن معنى الحياة، فتصور أن العذاب وكل ما يعانيه الإنسان في هذا العالم المادي يشير إلى أن الإنسان لم يخلق لهذا العالم. وهكذا كان في ثورة باطنية دائمة البحث عن معنى الحياة والذي وجده في العلو عليها والإرتحال عنها إلى الأبدية.

ومن هنا رأى برديايف أن هناك دافعين أوليين في حياة الإنسان الباطنية: البحث عن المعنى والبحث عن الأبدية. والبحث عن معنى الحياة كفيل بأن يجعل الحياة ذات دلالة. هذا الذي جعل برديايف يشعر دائماً بالحنين إلى ما هو أبدي طوال حياته، بقوله: "لقد رددت طيلة حياتي كلمات زرادشت الخالدة: "أيتها الأبدية.. انني أعشقتك". ومن المحال أن يعشق المرء شيئاً غير الأبدية، وكل حب هو حب لما هو أبدي - ولو لم تكن الأبدية موجودة، لما وجد شيء. وكان برديايف يشعر شعوراً قوياً بأن العالم لا يمكن أن يكون متكيفاً بذاته، وأن ثمة معنى غامضاً متعالياً مازال مختفياً في الأعماق أبعد غوراً من ذلك. وهذا المعنى هو الله².

هذا يمثل ثورة باطنية حقيقية غيرت نظرتة كلها.. وهو يرى أن هذا الانقلاب الوحيد في حياته.. كان انقلاباً للبحث عن الحق، وهو بحث يقتضى الإيمان بوجود

Ibid, p. 310. 1

Ibid, p. 83. 2

الحق.. بحث عن الحق والمعنى يصطرع مع الواقع الخالي من المعنى ولكن هذا التغير لا يعني أنه انتقل إلى مذهب ديني - كان قبل كل شيء عودة إلى التوجه نحو الروح والروحية¹.

الوجودية عند برديائيف:

يقول برديائيف: "أنا وجودي لأنني أومن بأولوية الذات أو" الروح "على الموضوع أو "المادة"،.. وأنا وجودي فضلاً عن ذلك لأنني أرى حياة الإنسان والعالم تمرقها المتناقضات التي يجب أن تواجه وتبقى في توترها، والتي لا يستطيع أي مذهب عقلي ذي كلية مغلقة كاملة، ولا أي نزعة باطنة أو متفائلة ان يحلها. وقد دددت دائماً ألا تكون فلسفة "عن" شيء ما أو شخص ما بل أن تكون هذا الشيء نفسه، وهذا الشخص عينه، أو "عن" شيء ما أو بعبارة أخرى أن تكون كشفاً عن الطبيعة الأصلية وطبيعة الذات نفسها"².

يرى برديائيف أن الوجودية ليست ظاهرة جديدة، ونستطيع أن نميز موضوعها الحي في تاريخ الفكر بأسره، إذ أن الإلحاح على الذات في مقابل الموضوع، والإرادة في مقابل العقل، والعيني الفردي في مقابل العام الكلي، والتقابل بين المعرفة الحدسية والمعرفة التصورية، بين الوجود والماهية.. كل هذا كان مفهوماً لدى بعض مفكري العصر الوسيط والفكر اليوناني³.

وإذا كان كيركجورد أبا الوجودية قد تأثر به من جاء بعده من الفلاسفة الوجوديين، فإن برديائيف كان وجودياً حتى قبل أن يعرف كتابات كيركجورد أصلاً: "وقد كنت وجودياً حتى قبل أن أعرف كتابات كيركجورد" وهو جئت لهذا السبب قبل انتشار الوجودية"⁴.

والواقع لم يكن لكيركجورد تأثير خاص على تفكير برديائيف، وإنما كان ينظر إلى الفلسفة على أنها وظيفة من وظائف الحياة، أو نوع من الرمز على التجربة الروحية. وتنعكس توترات الحياة وتناقضاتها جميعاً - ينبغي أن تنعكس - على

Ibid, p. 84 1

Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 97. 2

Ibid, p. 106 3

Ibid, p. 106. 4

فلسفة المرء ولا ينبغي عليه أن يحاول تأليفها في سبيل التركيبات الفلسفية المرتبة، وليس من الممكن أن تفترق الفلسفة عن مجموع تجربة الإنسان الروحية، أو عن مجاهاته واستبصاراته، ونشواته، وإيمانه الديني¹. وصل برديائيف إلى موقف أرغمه على رفض "الأنطولوجيا" أو "علم الوجود" رفضاً قاطعاً. والحق أنه اعتقد أن هذا العلم فلسفة جالبة للكوارث ولا تعالج شيئاً على الإطلاق إلا بعض تلفيقات الذهن الإنساني، وهو إذن خرج على تقليد عتيق مبجل يرجع إلى "بارمنيدس" و"أفلاطون" و"أرسطو" و"توما الإكويني" ويستمر في كثير من تيارات الفلسفة المعاصرة. ويجب على الفلسفة الوجودية أن تكون مضادة لعلم الوجود بصورة أساسية، وما تلك حال الغالبية العظمى من الوجوديين المحدثين، وخاصة هيدجر الذي يذهب إلى الإدعاء بأنه شيد علماً جديداً للوجود. ورفض برديائيف لعلم الوجود صادر عن اعترافه بأولوية الحرية على الوجود، لأن الإنسان بالنسبة للوجود ليس حراً على الإطلاق، وهذا معناه في الوقت نفسه أولوية الروح، لأن الإنسان - من حيث الروح - حر، وتتألف حرية الروح في أن الإنسان لا يتحدد بشيء آخر إلا نفسه، ما دام الروح هو أن يتحدد الإنسان من الداخل، وأن يكون نفسه.. والوجود هو الحرية، أما أولوية الوجود على الحرية فتفضي من ناحية أخرى إلى حتمية وإنكار الحرية. وإذا كانت الحرية موجودة، فلا يمكن أن تتحدد بشيء آخر غير نفسها، ونحن نعلم أن التصور الوحيد للحرية الذي وجده برديائيف مرضياً هو تصور "يعقوب بوهمة"². وفيلسوفنا يرى بإستحالة الأنطولوجيا لأنها دائماً معرفة تقوم على الإحالة الموضوعية للوجود. وفي الذاتية وحدها قد يتسنى للإنسان أن يعرف الوجود، وليس في الموضوعية.

الإنسان بوصفه ذاتاً عارفة:

استمر الفكر الفلسفي منذ عهد اليونان الأوائل إلى اعتبار معرفة الذات هو الطريق إلى معرفة الحقيقة "إعرف نفسك" ولكن هل كانت معرفة الذات هذه معرفة بالذات الإنسانية العينية الفريدة، أو كانت معرفة عن الإنسان بصفة عامة؟

Ibid, p. 107. 1

Ibid, p. 102-103. 2

يرى برديايف أن المعرفة الذاتية عند اليونانيين كانت تتمثل في معرفة الماهية وليس معرفة الإنسان العيني الموجود. وكانوا ينظرون إلى الذات العارفة "بوصفها عقلاً كلياً" وموضوع معرفتها هو الإنسان عامة وليس الإنسان الفرد. ولا يتفق برديايف مع تلك الأفكار، وإنما يتجاوزها لأنه يؤكد على شخصية الإنسان الفريدة. لذلك نجده يقول بهذا الصدد: "ولكي نرى كيف تنشأ المعرفة الحقيقية بالذات.. ينبغي أن نترك وراءنا الفكر اليوناني والفلسفة التالية المسيحية، ونلتفت إلى الاستثناءات: إلى "اعترافات" أوغسطين، وإلى باسكال وديستوفسكي وكيركجورد، وإلى هؤلاء الذين آثروا في إصرار وتحد - الذات على الموضوع بتحديداته الساحقة الصارمة¹. وعلى هذا فإنه يؤكد على أن الذات العارفة تتمثل في الاعترافات واليوميات والتراجم الذاتية والمذكرات. وعلى عكس الذاتين يقف كل من هيجل ولوثر لينسب المعرفة إلى مصادر خارجية.

يوضح برديايف مسألة الذات العارفة بمثال حول العلاقة بين هيجل ولوثر. يعتقد أن كليهما يبدوان لأول وهلة متناقضين، إلا أنهما يلتقيان في النهاية في فكرة واحدة فهيجل مجد العقل، أما لوثر فإنه أنكر العقل. ولقد ترك كل شيء للعناية الإلهية والتدخل الإلهي لأنه يرى أن الطبيعة الإنسانية خاطفة وملوثة، ولم يترك شيئاً للفعل الإنساني والحرية الإنسانية. إذن فموقف لوثر موقف واحد من الجانب الإنساني أو ذات الإنسان. أما مثالية هيجل فإنها في الحقيقة استمرت على الجانب الواحد من إذ أضفت طابعاً دنيوياً على العناية الإلهية التي يؤمن بها لوثر. فكان العقل الكلي (المطلق) عند هيجل منبعاً لكل معرفة. والذات العارفة هنا هي الله نفسه، وهي روحه وعقله، وليست هي ذات الإنسان². هكذا وجدنا الإثنين يلتقيان في أن الذات العارفة ليست هي الإنسان بل شيء خارج عنه.

بذلك رفض برديايف المصدر الموضوعي في المعرفة كما رأينا في المقارنة بين هيجل ولوثر في قوله أن "الإنسان يعجز عن فهم الحياة فهماً موضوعياً، لأن الموضوع لا يمكن أن يكون له معنى إلا بما يضيفه على الذات الروحية، وكل معنى

Ibid, p. 292. 1

Berdyayev, Nicolai: (solitude and society). Translated by George Reavey 2
Geoffrey bles, London, 1947, p. 39.

لا يكشف إلا داخل الأنا.. داخل الإنسان ولا يقاس إلا بمقياس الأنا. ولكن عندما يتخذ المعنى صورة موضوعية من الصور، وعندما يصبح من المعطيات الخارجية التي يضعها العالم الطبيعي، فإن طابعه تسوده حينئذ النزعة الاجتماعية، ويصبح رمزاً إلى عبودية الإنسان الروحية"¹. ويقول: "... والذات هي الإنسان حينما ننظر إليه في مستوى أعلى من الطبيعة مستقلاً عن تضاده مع الوجود الموضوعي، وهي أيضاً شخصية.. كائن حي قائم في قلب الوجود. والحقية الكامنة في الذات الموجودة لا في تقابل الذات المجردة مع الموضوع وليس للعالم الموضوعي معيار الحقيقة أو مصدر لها"².

العناصر الأساسية في الوجود الإنساني:

أولاً: الحرية واقعاً أولاً في الوجود الإنساني:

لقد درج الفكر الفلسفي التقليدي زمناً طويلاً منذ أفلاطون حتى هيجل، على الاعتقاد بأولوية الماهية على الوجود، لذلك فالفلسفة التي تقول بهذا تسمى "فلسفة ماهوية" أما الفلسفة التي تقول بأولوية الوجود على الماهية، فهي على العكس تسمى "فلسفة وجودية". وفي هذا يظهر الفرق بين الفلسفة الوجودية والفلسفة التقليدية. والواقع أن الوجودية تعترض على أسبقية الماهية على الوجود بأسم الحرية.. لأنها أي الوجودية تريد للإنسان أن يحدد ماهيته بحرية مطلقة. أما برديائيف فإنه يحدد المسألة على أساس العلاقة بين "الحرية والوجود". ويرى أن الاختلاف يظهر من خلال العلاقة بين الحرية والوجود، فيقول بأسبقية الحرية على الوجود، بينما نجد الأنطولوجيا المتطرفة ترى أن الحرية ثانوية بالنسبة للوجود المقيد.

ويسأل برديائيف: هل الوجود أسبق من الحرية أو الحرية أسبق من الوجود؟ أو هل الحرية أكثر أولوية وأسبق من الوجود؟ فيجيب أن: "الحرية هي المصدر الأول للوجود وشرطه، ولقد وضعت "الحرية" بدلاً من "الوجود" في أساس فلسفتي.. ولا أعتقد أن فيلسوفاً آخر قد فعل هذا بالطريقة نفسها الأساسية

Ibid, p. 44 1

Ibid, p. 45 2

المفصلة". لهذا يرى أن الفلسفات التي ترى أسبقية الوجود على الحرية تعد غير ملائمة إلا لظاهرة العالم فقط، وهذا هو السبب الذي يجعل كل الأنطولوجيات غير مقنعة، لذلك فإن الفلسفة الوجودية لا يمكن أن تكون أنطولوجية.

والحقيقة أن الحرية أكثر صدقاً وأصالة من الوجود، ولأن الوجود ثانوي هو نتاج الإحالة الموضوعية. وهو وليد الفكر المجرد. والحرية هي أكثر أولوية من الوجود لأنها ليست مقيدة بوجودنا، وليست محددة ولا أساس لها. وفي حال العقلنة أي الإحالة الموضوعية فإن الحرية تختفي.

إن الذي يؤدي إلى تعقيد مشكلة الحرية هو التناقض في العالم الطبيعي وما ينطوي عليه من صراع وانقسام. ومهما يكن فإن مجال الحرية والوجودية متميز عن مجال الطبيعة المتموضعة والمقيدة. بقرر بردياثيف أن "كانط" أدرك - الاختلاف بين مملكة الحرية ومملكة الطبيعة. فمملكة الحرية تتطلب النعمة الإلهية التي هي الحقيقة الأسمى، من حيث أن أفعال الله في الحرية ومن خلال الحرية، وعندما يكون الإنسان حراً تماماً عندئذ يكون في النعمة الإلهية. إذن بدون النعمة الإلهية ليس هناك حرية للإنسان بل هناك عبودية.

إن اعتناق بردياثيف لمبدأ أولوية الحرية على الوجود يعني قبوله للتعارض الأساس بين الحرية والضرورة، وبين الروح والطبيعة، وبين الذات والموضوع، وبين الشخصية والمجتمع، وبين الفردي والعام، وهذا يؤذن بفلسفة فاجعة (تراجيدية)، وإن تأكيد أولوية الوجود على الحرية معناه إلغاء المأساة، وعلى العكس من ذلك، فإن تأكيد أولوية الحرية على الوجود يعني الاعتراف بها، والمأساة تصدر عن الصراع الأبدي بين "الأنا" و"الموضوع" وتنبع المأساة أيضاً من محاولة بلوغ الوجود بصورة موضوعية.

كرس بردياثيف شطراً كبيراً من فكره الفلسفي لمشكلة الحرية، لأنها تتطلب كل هذا العناء، لأهميتها وخطورتها من ناحية، ولأنه اعتقد أن أكثر الناس لا يرغبون فيها، ولا يجدون في البحث عنها من ناحية أخرى. فالحرية مصدر كثير من سوء الفهم، كما إنها تختلف في مفاهيمها لتدخل في معان متناقضة، فليست الحرية - في تصور بردياثيف - استاتيكية، ولكنها تنكشف في مصير الإنسان على صورة صراع وتوتر، ويستحكم فيها منطق جدلي، ومن الممكن أن تنقلب الحرية إلى الضد، لتعني العبودية.

ويتميز برديائيف في فكرة الحرية بمسألتين، أولاً: إنه جعل الحرية أسبق من الوجود، أنها المصدر له، بل وشرطه الأساس. ثانياً: إن الحرية عنده تفترض مسبقاً وجود مبدأ غير مرتبط بالعالم المادي ولا يتقرر بواسطته، ولهذا فإن حرية الانسان ليست من الطبيعة، ولا من العقل، ولا من المجتمع، بل من الروح، ولكن الإنسان في الوقت نفسه ليس روحاً فحسب، إنما ظاهرة مادية في هذا العالم ولذلك فالإنسان في العالم يمكنه أن ينال حرية نسبية وليست مطلقة، وهي تتطلب صراعاً ومقاومة للضرورة أو الاستعباد.

رأي برديائيف أن الإنسان يحيا في العبودية ولا يعي غالباً أنه عبد، بل هو في بعض الأحيان يرغب في العبودية، ومن الخطأ الاعتقاد أن الإنسان العادي يحب الحرية، إلا إذا وصل إلى مستوى من الشعور الراقى. والتاريخ يشير إلى رقيق الأرض الذي انتزع في النهاية حريته فوجد نفسه ضائعاً في خضم عالم تغلب عليه الغربة. وكان القن ينتمي إلى شخص ما، ولديه الشعور بالارتباط بالعالم وبالأخرين وإن كان غير حر. وبهذا أصبحت الحرية ظرفاً سلبياً يحاول الهروب منه.

ولهذا السبب فإن الحرية ليست سهلة المنال، بل هي أصعب ما يتمناه الإنسان لأنه من السهل عليه البقاء في العبودية. ولكن طلب الحرية والتوق إليها يشيران إلى رقي الإنسان وشعوره بأنها الأساس في تكوين وجوده. وعندما يكون الأمر كذلك يصبح الموقف الأساس للإنسان إثناء عبوديته.

والواقع أن برديائيف عندما يناقش الحرية لا يغيب عنه ذكر هيجل وماركس أبداً. وإنما نجدهما حاضرين في كل خطوة يخطوها في سبيل تفسيرها.

وفي هذا الصدد أكد برديائيف أن هيجل قد أدرك الجانب الروحي، إلا أنه لم يدركه بصورة تامة، فالحرية أن يكون الإنسان في المركز وليس في المحيط أو في المثالية الموضوعية. والحرية لا تنتمي إلى مقولات عامة، إنما تعني الأفراد، إذ إن القيمة الوجودية تكون لكل إنسان فرد.

إذن فالحرية الروحية لا ترتبط بالمجرد بل بالعيني Concrete ولا ترتبط بالعام الكلي، بل بالفرد الخاص.

أما فيورباخ وماركس وإن كشفوا عن أصل العبودية، إلا أنهم ربطاها

بالفلسفة المادية أو الإقتصادية، وهكذا فالعبودية - كما يتصور - برديائيف نتيجة الإحالة الخارجية أو الموضوعية، بينما لم تكن الحرية إلا إحالة داخلية.

يعتقد برديائيف أن التفسير الإقتصادي للحرية يعني اغتراب الإنسان وتحويله إلى شيء من الأشياء، في حين يطلب الإنسان الحرية بوصفه كائناً روحياً حراً. أما إذا ظل كائناً اقتصادياً مادياً، فإنه سيظل عبداً أيضاً.

ويمكن التمييز بين ثلاثة أسماء هي: السيد والعبد والإنسان الحر. فالسيد والعبد يرتبط الواحد منهما بالآخر. أما الإنسان الحر فإنه موجود لذاته ويمتلك الصفات الخاصة به داخله.

ويجب - في رأي برديائيف - أن لا يصبح الإنسان سيداً، وإنما يكون حراً. فقد رأى أن الطاغية ما هو إلا عبد، لأن استعباد أي إنسان آخر يعني استعباد للنفس فالسيد ليس إلا عبداً يقوده العالم إلى الإوهام. وعلى هذا فالدكتاتور عبد، لأن إرادته في القوة إرادة عبودية دائماً. فالقيصر مثلاً عبد، عبد للمجتمع، لأنه دون المجتمع لا يمكنه أن يحقق إرادته في القوة. والسيد يكون سيداً بالمنزلة التي يضعها فيه عبده. والسيد ليس شخصية، لأنه مقيد من الخارج كالعبد الذي هو ليس شخصية بطبيعة الحال.

يقول برديائيف عن نفسه ان بعضهم قد أطلق عليه اسم (فيلسوف الحرية)، وبعضهم الآخر (أسير الحرية). والحق أنه يرى نفسه عاشق الحرية فوق كل شيء آخر. ومنشأ الإنسان من الحرية ومرجهه إليها.. الحرية هي المصدر الأول للوجود وشرطه، وضع برديائيف "الحرية" بدلاً من "الوجود" في أساس فلسفته.. وليس هناك فيلسوف آخر قد فعل هذا بالطريقة الأساسية المفصلة نفسها. إن سر العالم يكمن في الحرية، وقد أراد الله الحرية، والحرية هي منشأ المأساة في العالم. الحرية هي في البدء والنهاية.. إن برديائيف عكف طيلة حياته على صياغة فلسفة من الحرية.. وكان يحركه اعتقاد أساسي هو أن الله حاضراً حضوراً حقيقياً، وفاعلاً في الحرية. ويعترف أن الحرية هي التي تمتلك وحدها صفة مقدسة بينما ينبغي أن تلغى جميع الأشياء التي أضفى عليها الإنسان منذ فجر التاريخ طابعاً مقدساً¹.

ثانياً: الزمان يشكل نسيج وجود كل إنسان:

أصبحت مشكلة الزمان جزءاً أساسياً في الدين فالغفران والموت والبعث والغاية النهائية والرؤية¹ هي أساساً تنبع من الزمان، وعن السر الذي ينطوي عليه الماضي والحاضر والمستقبل².

والفلسفة الوجودية تواجه مشكلة الزمان بطريقة تختلف عن الفلسفات الرياضية والطبيعية، لأنها تفسر مشكلة الزمان على أنها مشكلة المصير الإنساني. ولأن المصير يتحقق في الزمان، وتحت راية الزمان³.

ويعد مبحث الزمان من المباحث الهامة بالنسبة للوجود، ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة، دون فهم الزمان تعد محاولة فاشلة. فالزمان هو الشرط الأساس في تكوين الوجود الإنساني، وهو الذي يمكنه أن يفسر لنا الطابع الأصلي للوجود، لكل ما في الوجود.

وعلى هذا الأساس ليس الزمان إطاراً يجول فيه الوجود، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان. وصفة الزمانية هي العامل الفعال في تحديد معنى الوجود.

فقد اهتمت الفلسفة المعاصرة اهتماماً كبيراً بمشكلة الزمان بسبب الإيقاع السريع للحياة المعاصرة التي تشعر الإنسان بأن الزمان ينخر به في كل لحظة، ووقع الزمان وتأثيره أشد مما كان على الإنسان في العصور التي مضت. ويكفي أن نذكر الإهتمام الكبير بالزمان في الفلسفة المعاصرة عند كل من برجسون وهيدجر. وكيف لا تكون تلك الأهمية للزمان، وهو الذي ينخر كالسوسة في باطن كل كائن محدود، فالزمان كالموت حق على كل حي، إنه يفعل فعله في كل موجود دون استثناء.

ومن الجدير بالذكر أن التاريخ مربوط بالزمان، لذا فإن فلسفة التاريخ تعد امتداداً مهماً لفلسفة الزمان. والكلام عن الزمان لا يعني أنه والتاريخ شيء واحد، فالزمان له ثلاثة أنواع: الزمان الكوني والزمان التاريخي والزمان الوجودي، وكل إنسان يحيا هذه الأشكال الثلاثة من الزمان⁴.

1 التنبؤ بمصير العالم ونهاية الزمان

2 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 134.

3 Ibid, p. 129.

4 slavery and freedom. Translated by R.M, French. Charles Scribner's sons, New York, 1944, p. 275.

وهناك اختلاف بين هذه الأزمنة فالزمن الكوني التاريخي موضوعان خاضعان للحساب، وعلى الرغم من أن لكل منهم طريقة تختلف عن الأخرى. أما الزمن الوجودي العميق، فلا يجوز الاعتقاد بأنه منفصل عن الزمن الكوني والتاريخي.

أما الزمن الوجودي، فيرى برديايف، انه لا يمكن قياسه أو تقويمه أو تقسيمه فهو يختلف عن الزمن الحسابي، وليس أدل على ذلك من الحالات النفسية التي يمر بها الإنسان، فهو زمان داخلي وذاتي، وهو نوعي وليس كمياً، وهو أيضاً يحقق الأبدية في إطار دنيوي.

ويعتقد برديايف بوجود القول إن الزمن الوجودي يشارك في لحظات عديدة من الأبدية. وكل إنسان يمكن أن يدرك المشاركة في لحظات عديدة من الأبدية بما يملك من تجربة داخلية. أما بالنسبة للتاريخ ذاته، ويكون منظوراً إليه نظرة أسكاتولوجية Eschatology أي الإيمان بالآخريات (كالبعث والحساب). والواقع أن برديايف يرى ان الفلسفة عموماً لا تواجه مشكلة نهاية التاريخ والعالم مواجهة جدية، وحتى اللاهوت فإن لم ينتبه إليه انتباهاً جدياً. يقول برديايف: "إن ضعف جميع الانظمة الميتافيزيقية القديمة يكمن في حقيقة كونها ليست أسكاتولوجية، والأسكاتولوجية في الأنظمة اللاهوتية ضعيفة أيضاً لأن أفكارها في الميتافيزيقا والمعرفة ساذجة"¹.

إن النظرة الأسكاتولوجية (الآخروية) للتاريخ عند برديايف تختلف عما هو معروف بيوم القيامة بالمعنى الديني الشائع، انه يعتقد أن الله ليس قاضياً يعاقب ويثيب مخلوقاته فيبعث بهم إلى الجنة أو النار، فليس ذلك إلا (إحالة موضوعية) لعلاقة الله بالإنسان وتشبيهه بالعلاقات الإنسانية التي تستخدم العقاب والثواب في قوانينها الوضعية، وبرديايف يؤمن أن النهاية تعني أن العالم في طريقه إلى الهلاك. أما عبر هذه النهاية فلا فناء ولا عبودية، بل حرية.

ومن الواضح أن برديايف قد تمسك بأن للتاريخ نهاية، وإذا كان التاريخ بلا نهاية يصبح بلا معنى. وهكذا فإن تفسير التاريخ كله يفترض غاية، أي (نهاية لهذا

Berdyayev, Nicolai: Beginning and the end). Translated by R.M. French 1
Geoffrey bles, London, 1952, p. 231.

العالم). وهذه النهاية تنطوي على انتصار المبادئ الأبدية على كل ما هو قابل للفساد وفان، على العكس نجد أن هيجل لا يعترف بالغاية في الزمان، فيرى أن التطور عملية لا نهائية لا يمكن أن تنجز الانتصار النهائي. إن فهم التطور على أنه لا نهائي يجعل العملية التاريخية لا معنى لها. وفي الوقت نفسه يجب أن نفترض أن الزمان التاريخي - إذ تجري أحداث التاريخ في عالمنا الأرضي، موجود في الأبدية¹. وهكذا يرى برديايف أن التاريخ يمر إلى عالم آخر. إن مشكلة المصير الإنساني لا يمكن أن تحل في داخل التاريخ نفسه: إنه يتطلب المستوى الترانسندنتالي، لهذا السبب وجدنا التجارب التاريخية قد أثبتت فشل العملية التاريخية التي لا تقوم على أساس ترانسندنتالي، كالثورة الفرنسية الاشتراكية والماركسية والفوضوية والرأسمالية والحركات الفلسفية الأخرى.

ثالثاً: العزلة: صفة أصيلة في الوجود الإنساني:

أصبح مصطلح الإغتراب² Alienation شائعاً في التفكير المعاصر، فهو يتضمن، بمعنى أو بآخر، جميع ما هو معروف من ألفاظ كالعزلة³ Solitude أو الانفصال أو الإنسلاخ عن الذات والمجتمع، أو انعدام الشعور بمغزى الحياة. والاستخدام الغالب في الإغتراب عند برديايف هو "العزلة" التي تعني قبل كل شيء (العزلة عن المجتمع)، فالإعتزال نفسه يعني الإغتراب والإنعزال عن الناس. والذي يهمننا هنا من معاني الإغتراب هو ما يأتي في سياق "العزلة" وهو يستعمل في وصف الإنسان الذي يغلب عليه الشعور بالتجرد وعدم الاندماج النفسي والفكري في المجتمع.

1 Berdyaev, Nicolai: The meaning of History, Translated by George Reavey, Charles Scribners sons, New York, 1936, p. 68.

2 بعد هيجل أول من استخدم اصطلاح اغتراب في كتابه الأول "علم الظواهر" الصادر عام 1807 الذي أفرد فيه فصل يزيد على مئة صفحة بعنوان "العقل المغترب عن ذاته: الثقافة". وهو أول من رفع مصطلح الإغتراب إلى مرتبة الأهمية الفلسفية. أما ماركس فكان الأكثر شيوعاً في استخدام هذا المصطلح في كتاباته الأولى في ضوء طرح هيجل، مثل: "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" التي كتبها عام 1844، والتي نشرت بعد وفاته، و"الأيديولوجية الألمانية" عام 1845.

3 سوف نستخدم هنا "العزلة" مرادفاً للإغتراب.

"والعزلة ظاهرة إجتماعية بمعنى من المعاني لأنها تفترض الشعور بالذات الأخرى، وإن أكثر أشكال الإغتراب تطرفاً وكآبة هو ما تعانيه وسط المجتمع، في العالم الموضوعي"¹.

وعلى العموم فإن الوجوديين بحثوا في غربة الإنسان، ولو أن أعمالهم الفلسفية والأدبية لم يرد فيها مصطلح الإغتراب نفسه، ولكن فلسفتهم بطبيعتها تتضمن هذا المعنى. وهذا هو السبب الذي جعل "شاخت" في كتابه "الإغتراب" Alienation يقلل من أهمية الوجوديين في هذا المجال.

يعتقد شاخت أن الرأي القائل أن فكرة الإغتراب تحتل موقعاً بالغ الأهمية في فكر الوجوديين خاطيء، فمارتن هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" وسارتر في كتابه "الوجود والعدم" اللذين يشكلان اسهاماً رئيساً في الفلسفة الوجودية إلا أنهما لم يتحدثا بإسهاب عن الإغتراب، وإذا كانا قد تحدثا عنه فلم يكن ذلك على نحو يمت بصلة إلى الطرق التي يشيع استخدام الإغتراب بها. وحتى أن سارتر استخدم "الإغتراب" في كتابه "نقد العقل الجدلي" ولكن استخدامه له لا يتسم بالطابع الوجودي بصورة متميزة وإنما هو مستمد من هيجل وماركس. ولا يستثنى من هذه الناحية كيركجورد ونيثشة فالاول لا يتحدث عن الإغتراب مطلقاً، والثاني يستخدم مصطلح الغربة Entfremdung في فقرات متناثرة ولكن بطريقة عرضية وعادية الأمر الذي لا يستدعي إهتماماً خاصاً.

ويرى شاخت أن الوجوديين الآخرين مثل (جبريل مارسيل) و(ألبير كامي) قد استخدموا مصطلح الإغتراب بمعناه الشائع أيضاً. فمارسيل يتحدث عن الإغتراب في فقرة واحدة في كتابه "الوجود والملكية" وهي الفقرة التي يناقش فيها المقارنة بين "المفكر" و"رجل الأيديولوجيا"، فيشير إلى أن الأول لا يربطه التزام بأي فكره إذ أن فكره كله يكون موضع تساؤل. وهو وضع يشير إليه مارسيل بوصفه "إغتراب عن الذات.. في مواجهة الشيء" إلا أن استخدام مارسيل للمصطلح هنا ليس جديداً إذ يستمدّه مباشرة من ماركس، كما أنه ليس مسهباً إذ يقتصر على فقرة وحيدة، ويبدو أنه لا يستخدم هذا المصطلح في أي موضع من كتاباته في هذا السياق.

أما كامى فيقتصر استخدامه لمصطلح "الإغتراب". بمعناه الشائع أيضاً ليدل على الغربة، ومن الخطأ بمكان أن نعزو إلى "الغربة" معنى الإغتراب لأسباب تعود إلى الاستخدام اللغوي العادي. فقد تكون شخصية "مرسو" التي ابتدعها كامى في رواية "الغريب" نموذجاً لرجل مغترب تماماً عن الآخرين وعن المجتمع المحيط به، ولكن مهما كانت ملائمة وصف مرسو بتلك الصفة فإنه ليس مصطلح كامى الذي يشير إليه ببساطة كونه الغريب، ولا ينتمي هذا العمل إلى طائفة الأدب التي يستخدم فيها مصطلح الإغتراب بل إلى تلك الطائفة الغريبة التي تستخدم فيها مصطلحات أخرى للتعبير عن أفكار مماثلة، ويصح القول بالنسبة لكتابات كامى الأخرى¹. ولهذا نجد أن موضوع الإغتراب ما زال غامضاً، ولم يتحدد بشكل واضح لحد الآن، فالأفكار التي تطرح عنه لم تكن متفقاً عليها، بل أنها متعارضة ومختلفة في التفسير والمعالجة.

أما برديايف فيربط العزلة بمشكلة الإحالة الموضوعية للمجتمع والعالم، أي ينبغي على الإنسان أن لا يتم اتصاله بالآخرين بالصورة الموضوعية أو المجتمعية المعروفة، بل عن طريق الاتصال الروحي أو الوجودي. لهذا فإنه يرى أن وسائل قهر العزلة لا تخلو من نوع ما من الإحالة الموضوعية.

ويرى أن العالم كعالم موضوعي في حد ذاته عالم اغتراب، فالإنسان لم يوضع في البيئة الملائمة لروحه، فهو غريب عن العالم وهو شخص يشعر بالبعد وبأنه قادم من عالم آخر سيعود إليه، ولم يستطع أن يجد في الخارج ما يعتمل في نفسه، ولم تتوج محاولاته لتشكيل البيئة المحيطة به كما يهوى قلبه بالنجاح. وكأنه يقول مع سقراط: "ينبغي علينا أن نسرع بالهروب من هنا إلى العالم العلوي ففي هذا الهروب تشبه بالالهة بقدر المستطاع"².

ويعبر عن عدم شعوره بالانتماء إلى هذا العالم بأن التجربة التي عاناها عزلته جانباً عن العالم الموضوعي، ولم يتصل به إلا من ناحية السطح فقط، وإحساسه بالإستئصال وعدم الإستقرار في العالم، لذلك الإحساس الذي عبر عنه فلسفياً باسم

Schacht, Richard: Alienation, with an introductory essay by walte Kaufmann, George Allen and Unwin, London, 1972, p. 197-200. 1

Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 45. 2

"الإحالة الموضوعية" الكامنة في قلب نظرتة للعالم¹. وبسبب هذا الشعور، فإن الإنسان في هذا العالم لا يشعر انه في بيته، وفي عالم وجود حقيقي، وبالتالي فالإنسان في ظل هذا العالم الغريب، عالم الضرورة الموضوعي، لا يمكنه التخلص من سجن عزلته.

ولكن هل هناك اتصال حقيقي بين الإنسان والآخر؟ أو بين الأنا والأنث أم أن العزلة هي الملجأ الوحيد للهروب من العالم الموضوعي؟

يقول برديائيف بأن في أعماق عزلة الإنسان ووجوده التنسكي ينمو الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرد، فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل في اتصال روحي مع أنا أخرى.. مع الـ "أنت" أو الـ "نحن" و"الأنا" تتلهم للخروج من سجنها لكي تلتقي بأنا أخرى، وتجعل من نفسها شيئاً واحداً مع هذه الأنا².

الحقيقة أن برديائيف يرى أن المرء يلطف عزلته تارة بالصدقة، وطوراً بالحب الجنسي، أو بالإنصراف إلى الفن أو عمل الخير، إلى النضال، ولكن ذلك كله يخفف من الضرر ولا يمحوه، لأن المرء في هذه التصرفات كلها لم يبلغ الأنت بل يصطدم بموضوعات يستحيل الاتحاد بها. ولذلك فالتوق الأصيل في الإنسان، ليس شيئاً آخر سوى الحنين إلى الله³.

وأخيراً، ان مشكلة الإغتراب تكمن في الإحالة الموضوعية أي أن الآخر "الانت" قد أحالني إلى شيء من الأشياء، لأن علاقتي به موضوعية قبل كل شيء، والوجود الموضوعي وجود مؤلم، وبالتالي فإن ظاهرة الإغتراب هي إحدى أحوال الشعور المؤلمة في الوجود الإنساني.

فالشعور بالإغتراب إذن هو إحدى نتائج الإحالة الموضوعية - حسب رأي برديائيف - وصفه وصفا مباشراً ولم يجعله في الأنا المتعالي كما فعل هوسرل، إنما وصف الشعور بالإغتراب في هذا العالم.

1 أفلاطون: ثياتيتوس أو عن العلم (محاورة أفلاطون)، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص 91.

2 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 92-93.

3 بولس سلامة: الصراع في الوجود، دار المعارف، مصر، ط 2، القاهرة، 1961، ص 415.

الوصف الفينومينولوجي لوجود الإنسان في العالم عند برديائيف:

لم يفرد برديائيف بحثاً خاصاً شاملاً لدراسة فكرة الوجود الإنساني في ضوء الفينومينولوجيا كما فعل هيدجر وسارتر وميرلوبونتي مثلاً، ولكنه أشار إلى فلسفة هوسرل ومنهجها إشارات نقدية في عدد من كتبه¹، وهذه الإشارات لا تغنينا كثيراً من أجل تتبع فكرة الوجود عنده وعلاقتها بالمنهج الفينومينولوجي، ولكننا حاولنا من خلالها أن نبين ما يعنيه بالوجود وصفاته الملزمة.

تعتمد فلسفة برديائيف على وصف أحوال الشعور، والدراسة الفينومينولوجية للوجود تقيم بوصف أحوال الوجود الشعورية الأساسية المتمثلة في الزمن والقلق والحرية والسقوط والإغتراب، أي الأحوال المعاشة في واقع العالم.

لا بد أن نشير هنا إلى نقاط خلاف واتفاق بين فلسفة برديائيف وأفكار هوسرل المتضمنة لمنهج الفينومينولوجي، لكي تتوضح صورة محاولة الدراسة هذه.

إن فلسفة برديائيف الوجودية تتخذ الإنسان الفرد نقطة ارتكاز ومحوراً رئيساً لها، فهي لا تبحث في الماهية والوجود والطبيعة بالمعنى التقليدي عند أفلاطون وأرسطو، ولا تتخذ لها مذهباً عقلياً أو حسيّاً تجريبياً، وإنما ترى أن "مملكة الفهم هي أساساً" الأناس، هي الإنسان كائناً عنيّاً. وشخصيته، وليس بوصفه روحاً كلية، أو ذاتاً لا شخصية أو وعياً عاماً².

والفينومينولوجيا كذلك تتخذ من ذات الإنسان الفرد البداية الأساس لها، والذات العارفة تسبق كل الظاهر الموضوعية، لذلك فهي - أي بالذات - تحيا هذا الشعور أو التجربة الحية، ويمكن القول أن الفينومينولوجيا تعد الإنسان بداية للتفكير بذاته وبالعالم، وهي فلسفة تعني بالدراسة الوصفية لطبيعة الشعور عندما يقف الإنسان أمام إدراكه للعالم الخارجي. أصبح من الواضح أن نقطة الالتقاء الأساسية بين فلسفة الظواهر لهوسرل وفلسفة برديائيف في الوجود الإنساني هي في اهتمامها

1 أشار برديائيف إلى هوسرل في كتابه "الحلم والواقع" و"البداية والنهاية" و"العزلة والمجتمع" والأخير يعد من أبرز كتبه في مجال الفلسفة الوجودية، وعنوانه في اللغة الروسية "الأناس وعالم الموضوعات" وترجمته "خمسة تأملات عن الوجود".

2 Ibid, p. 27.

بالذات الفردية والشعور الخاص، وباعتبارهما الذات بدأ كل إدراك ومعنى، وبوصفها هي الأصل في كل منهما.

أما بالنسبة للواقع فإن برديائيف يرفض (الأبوخية) أو "وضع العالم بين أقواس" التي اهتم بها هوسرل في منهجه الفينومينولوجي، لأن دراسته تركزت على الإنسان الموجود الواقعي المتألم في هذا العالم، وبهذا فإنه قد انزلت من "الأنا الرفيع" عند هوسرل إلى "الأنا الموجود في العالم" والخاضع للمعاناة والألم، وقد وصف برديائيف فلسفة الوجودية: "بأنها تعبر عن مشكلات الإنسان ومعاناته، وأعني إنها قريبة كل القرب من الحياة، وليس بالمعنى الذي أضعه بين الأقواس"¹. وهنا يقصد برديائيف أنه لا يضع الحياة أو العالم المعاش بين أقواس كما فعل هوسرل عندما قال بالأبوخية في منهجه اعتقد أنه "من وجهة النظر الفينومينولوجيا أن العالم الخارجي يوضع بين قوسين، لأننا كما نعلم أن كلا من التصور والإدراك للعالم السيכולوجي والعالم الفينومينولوجي أمر مشكوك فيه"².

أما بالنسبة للحدس فإن برديائيف يعتقد أن اليقين عاطفي حدسي intuitive إذ يؤدي العقل دوراً ثانوياً تماماً في تلك المواقف، وليس ثمة شيء يمكن أن يكون حدساً عقلياً خالصاً، إذ يجمع الحدس بين العنصرين العقلي والعاطفي في صعيد واحد. وكما هو واضح فإن الحدس بين العنصرين العقلي والعاطفي في صعيد واحد³. وكما هو واضح فإن الحدس الماهوي Essential intuition عنصر أساس في النهج الفينومينولوجي ولا سبيل عند هوسرل إلى إدراك الماهيات إلا عن طريقه.

ويمكننا أن نشير إلى نقطة أخرى وهي أن برديائيف وهوسرل لا ينكران وجود العالم المادي وإن أكدا أن وجود الظواهر هو الوجود الحقيقي. إذ يقول برديائيف: "من المهم أن ندرك قبل كل شيء أن العالم الموضوعي.. هو عالم

1 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 36.

2 Husserl, E: Idea, General introduction to pure phenomenology, Translated by W.R.Boyce Gibyce Allen and Unwin, London, 1958, p. 259.

3 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 61

الظواهر أكثر من أن يكون عالم الوجود"¹. ولكنه لا ينكر العالم الموضوعي وإنما يقلل من شأنه، ولا ينفي وجوده، بقوله: "إنه (الإنسان) لا يستطيع أن يستغني عن عالم الواقع الخارجي، وإنه لا يستطيع أن يصنع شيئاً من الفراغ..."². ويرى هوسرل: "إن مجال الوجود الطبيعي ليس له غير سلطة المرتبة الثانية"³.

لم يطبق برديائيف المنهج الينومينولوجي على أفكاره في الوجود الإنساني وصفاته، كما قام سارتر على سبيل المثال بدراسة تطبيقية شاملة لمنهج هوسرل والذي أسس علماً آخر هو علم الوجود الفينومينولوجي، لذلك سيكون موقفنا هو دراسة فكرة الوجود عند برديائيف معتمدة على "استنتاج خاص" من خلال أفكاره عامة، أي الوجود وأوصافه كما وردت في فلسفته الوجودية.

إن فلسفة هوسرل وصفية، تصف الشعور المعاش، أو تقف على ماهية الشعور، ولكنها لم تتجاوز الوصف الخالص للظاهرة وظلت في نطاق الكوجيتو ولم تقبض إلى هذا العالم لتصف الوجود الإنساني الذي ينغم فيه، كما هو في آلامه ومعاناته. وهذه هي مهمة الفلسفة - في نظر الوجوديين الذين يطمحون إلى رد اعتبار العالم الواقعي أو الموضوعي الذي وضعه هوسرل بين قوسين.

وكان اهتمام برديائيف في وصف الوجود الإنساني معبراً عن عزلته وقلقه وخوفه، وما ينطوي عليه الزمان من ألم وتدمير ويكفي أن جانب الأمل في الزمان الذي هو المستقبل يحمل الموت الحتمي بين طياته في نهاية الأمر، وبكلمة واحدة فإن الوجود ذو طابع فاجع.

كيف يصف برديائيف الوجود الإنساني؟ وكيف السبيل إلى معرفة الوجود من خلال نظريته الوجودية؟

بدأ برديائيف تصوره لمعرفة الوجود من خلال نقده لـ "كانط" الذي حيره افتراضه الخاص بعدم قابلية عالم الشيء في ذاته للمعرفة، مثلما حيره أيضاً لماذا ينبغي أن ننظر إلى العالم الظاهري على أنه وحده موضوع العرفة (وهي المشكلة

1 Berdyaev, Nicolai: Dream and reality, p. 74-75.

2 Ibid, p. 208.

3 هوسرل: تأملات ديكارتيّة، المدخل إلى الظاهريات، ترجمة نازلي اسماعيل فقرة 8، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1970 ص 126.

نفسها التي تعرض لها سارتر وانتهت بتوحيده بين الظاهر والوجود¹ وعلى هذا الأساس رفض النزعات العقلية التي تؤمن بالتعبير عن الوجود بالتصور، أي النزعات التي تؤمن بمعقولية الوجود. فالوجود لا يقبل الإحالة العقلية أو التصورية².

ومن الواضح أن كانط يفرق بين ظواهر الأشياء، والأشياء كما هي في ذاتها فالصور الحسية تكشف عن ظواهر الأشياء، أما الأشياء في ذاتها فهي ماهيات عقلية مجردة. وإن معرفة عالم الظواهر والعالم المحسوس عند كانط هي معرفة عقلية. فالأول عالم عقلي بالقدر نفسه الذي عليه المحسوس³.

إن الوجود - عند برديايف - لا يمكن أن يكون له معنى لا يكشف إلا داخل الأنا.. داخل الإنسان، ولا يقاس إلا بمقياس الأنا. وليس بمقياس الذات مقابل الموضوع. وإن فهم سر الوجود يتم بالإتحاد الداخلي بين الذات والوجود. ويرى برديايف أن المعرفة باطنة في الوجود، لكن ما يحدث حقاً في داخل الوجود هو نوع من العلو، وهو في هذه العلية (من التعالي) نفاذ إلى الإعماق الشاسعة الموجودة وراء أي لون من ألوان الوجود. وليست وظيفة المعرفة أن تعكس بل أن تبدع. والتعالي هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الطبقة الأعمق من طبقات الوجود. ومن الممكن تفسير الإحالة التي تقوم بها الذات عند "هوسرل" على أنها علو الذات، ولكن إذا فهمت هذه المعرفة على أنها وظيفة داخلية في الوجود، وإفها علو للوجود يعمل في قلب الوجود، فإن الذات العارفة ينبغي أن تكون بالضرورة وجودية، ومعرفتها تتوغل في سر الوجود وفي أعماق أكثر من أن تكون انعكاساً للوجود الموضوعي، ومشاركة الذات العارفة في الوجود سابق لمعرفتها، وتجربتي الوجودية سابقة لمعرفتي⁴.

1 إن الظاهرة عند سارتر هو الوجود نفسه من حيث أنه يظهر للعيان، وليس الوجود شيئاً يكمن وراء أشياء أخرى كالجسم تحت الثياب التي تخفيه. والحقيقة أن الظاهر ليس إلا جانباً من جوانب الوجود، وبالتالي فإن الجانب الحقي هو أيضاً ليس إلا جانباً من جوانب الوجود. (جوليفيه، ريجيس، المذاهب الفلسفية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ص 137).

2 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 101.

3 نازلي اساعيل حسين: كانط (النقد في عصر التنوير)، دار النهضة العربية، ط2، مصر، القاهرة، 1976، ص 105-106.

4 Berdyaev, Nicolai: solitude and society, p. 59-60

إن المعرفة - في تصور برديايف - وظيفة داخلية في الوجود ومشاركة فيه، وعلى خلاف هوسرل الذي يضع العالم جانباً ويعتمد الشعور المحض، وهذا فرق جوهرى ليس بين برديايف وهوسرل فحسب، وإنما بين الوجوديين عامة وهوسرل.

لقد ركز برديايف اهتمامه بالإنسان الذي يعيش معاناة شخصية، لا الإنسان المفكر الذي تقتصر دراسته على أساس التصورات العقلية المجردة أو التأمل الخالص. والإنسان قبل كل شيء يعيش في العالم بالآمه ونقصانه ويتمثل ذلك في القلق والسقوط والخوف والخطيئة وغيرها من الصفات الملزمة ولأنه يرى أن التجربة تضع الإنسان في اتصال مباشرة بين ذاته الحية وبين العالم الموضوعي.

وهكذا فإن برديايف لم يستخدم العقل في سبيل المعرفة، إنما اعتمد الوصف الحدسي للظاهرة. وعن هذا يقول: "وقد اخترت في مناقشتي للمشكلات الفلسفية منهج الشهادة والوصف الحدسي، والتمييز بالصفات، وانني أرغب دائماً أن أميز خصائص الأشياء وأعبر عنها، أو بطبيعة الموضوع الذي أبحثه وصفته"¹. وعلى هذا الأساس، فقد اهتم برديايف بالوجود - الإنسان في أحواله ومواقفه العينية - وبذلك صارت وجوديته أقرب إلى الوصف منها إلى البناء والتركيب على هيئة مذهب فلسفي.

ولنحاول أن نبين وصف برديايف لأحوال الوجود الإنساني المتمثلة في الحرية والزمان والعزلة بوصفها ظاهرات تتفرع منها كل الصفات الأخرى كالقلق والألم.

أولاً - وصف الحرية:

إن الوصف هو نشاط في التفسير يستهدف تراكيب ماهية مفردة. والحرية لا ماهية لها. فهي تخرج من العدم أو اللاأساس، ولكن كيف يخرج الوجود من العدم، أو كيف يصير المعدم موجوداً؟ يجيب برديايف أن الحرية تضرب بجذورها في العدم (واللاأساس أو اللاوجود) وهذا معناه الاعتراف بسر الحرية اللامعقولة. وليس من الممكن أن تعبر أي تصورات عن هذا السر، إذ أن التصورات العقلية

تتعامل مع ما هو موجود فعلاً وتتوقف عليه، لذلك فهو ليس ميسراً إلا التحدث عنه بصورة وصفية¹.

لا يمكن التحدث عن الحرية إلا بالوصف لأنها لا عقلية - كما ذكرنا - ولا تخضع لأي ضرورة منطقية. صحيح أن برديائيف يصف الحرية بلا ماهية (بلا أساس)، لكنه يعدها أساساً لكل الماهيات، فالإنسان يكشف عن إمكاناته في هذا العالم عن طريق حريته.

وإذا كانت الحرية عند برديائيف سراً لا معقولاً، فلا يمكن فهمه إلا بالوصف الحدسي ويتضح لنا ذلك أكثر من خلال نقده لتفسير الحرية عن طريق العقل، فالوسائل العقلية التي تستنتج الحرية من الحتمية تؤدي إلى الانحراف عن حل المشكلة.

والمشكلة في رأي برديائيف هي العلاقة بين الوجود والحرية، فالمرء مخير بين فلسفتين: أما الفلسفة التي ترى أولوية الوجود على الحرية، أو الفلسفة التي ترى الحرية فوق الوجود.

أصبح أغواء الوجود أحد أسباب عبودية الإنسان، لأن الإنسان يقبل أن يكون عبداً للوجود، ولذلك فإنه ليس حراً في علاقته به، فهو لم يدرك أولوية الحرية.

يرى برديائيف أن المذهب الأنطولوجي الذي يقرر السمو المطلق للوجود هو نظام من الحتمية، أي أنه نظام يستنتج الحرية من الوجود، وبالتالي تكون الحرية مقررة ونتيجة للضرورة. فالحرية لا يمكن استنتاجها من الوجود، لأنها متجذرة في اللاأساس Baselessness أو اللاوجود non-being وهي غير مقررة بواسطة الوجود ولا منبثقة عنه، فالإنسان الحر موجود لذاته ويمتلك الصفات الخاصة به داخله.

يعتقد برديائيف أن (بوهمه) قد أدرك أكثر من غيره أن الحرية لا يمكن أن تنبثق من الضرورة، وافترض النظام في العالم يعني ارتباطه بقوانين المنطق والطبيعة والدولة أو سطوة الضرورة. وهذه هي الإحالة الموضوعية التي تقرّبنا من السقوط.

ويجب التأكيد على الحرية والفردية وليس الضرورة والشمولية فالعالم الموضوعي يعني اغتراب الروح عن ذاته. ولو ذهبنا أبعد من ذلك لقلنا إن الوجود مغترب ومحال موضوعياً، انتقل من الحرية إلى الضرورة، من الفردي إلى العام، من الشخصي إلى اللاشخصي. لذلك فإن حرية الإنسان تعود إلى الروح. والروح بالنسبة إلى هيجل مثلاً، هي الوجود الذي يوجد لأجل ذاته، ولكنه لم يفهم أن الإحالة الموضوعية للروح تعني العبودية. فقد تصور العالم في حالة تطور ذاتي دياكتيكي Dialectic self- evolution.

يرى برديايف أن الوجود العيني أغنى وأكثر أولوية من الوجود المجرد. فالوجود المجرد نتيجة لبناء عقلي ليس له وجود جوهري إطلاقاً أي وجود ليس له وجود. ومصطلح القرون الوسطى هو ماهية بلا وجود Essential has no existential.

إن قيمة الإنسان العينية والشخصية غير مقررة بواسطة العالم المثالي الذي يصبح فيه تابع، بل الكشف عن الكل في باطن الوجود الشخصي العيني. وبكلمة أخرى فإن المخلوق العيني والشخصية الإنسانية ليسا تابعتين لأي "وجود". إذ أن التبعية نتيجة الشعور بالعبودية والعبودية للوجود هي عبودية مقيدة ومحطمة لحرية الإنسان¹.

والحرية بوصفها الشيء القبلي في الوجود، فإنها واقع أولي مبدئي، وهي تشير عند برديايف إلى شيء أكثر أساسية من أي شيء آخر، فالحرية هي الشرط الأساس للوجود.

وعلى هذا الأساس فإن الحرية عند برديايف غير مخلوقة وغير معقولة، لذلك لا يمكن تفسيرها إلا عن طريق الوصف الحدسي، وهي غير مكتسبة وتشكل نسيج وجود الإنسان، وهي ليست صفة مضافة، فالإنسان الحر يمتلك صفاته الخاصة به وأخصها الحرية، إنها تماماً نسيج وجودي. ولكن لا سبيل إلى فهمها إلا عن طريق الوصف الفينومينولوجي بوصفها ظاهرة لا معقولة.

Berdyayev, Nicolai: slavery and freedom. Translated by R.M, French. 1
Charles Scribner's sons, New York, 1944, 77-78.

ثانياً - وصف الزمان:

أما الزمان فقد وصفه برديائيف بأنه تراجيدي فاجع، فيه يكمن سر الانحلال والموت. وعلى الرغم من أنه يرى أن زمان هذا العالم، بحاضره ومستقبله وماضيه، يبدو كالظلال الهاربة التي لا يمكن الإمساك بها. لكنه يعد شرطاً أساسياً في الوجود الإنساني فهو ذو طابع أصيل لكل ما في الوجود، لذا فالزمان لم يكن صفة مكتسبة، بل يشكل نسيج وجود كل إنسان مثله مثل الحرية والقلق والإغتراب، فلا يستطيع أحد الإفلات منه.

وإذا ما علمنا أن الشعور الهوسرلي لا يعلو على نفسه ولا ينزلق إلى هذا العالم، بحاضره، ومستقبله، وماضيه، فإن برديائيف يختلف معه، لأنه يصف أحوال الزمان في هذا العالم قبل كل شيء، ولم يبق معلقاً في الأنا الترانسندنتالي، في حين أن القصد عند (هوسرل) لا يذهب بنا إلى العالم الحقيقي، ذلك الذي وضعه بين قوسين والذي لم ينكره.

وعلى الرغم من أن برديائيف لم يعطينا نموذجاً تطبيقياً لدراسة المنهج الفينومينولوجي على ظاهرة مهمة من ظواهر الوجود، هي ظاهرة الزمان، إلا أننا نستطيع القول أنه وصف الزمان على أنه ظلال لا يمكن الإمساك بها.

إن المثال الذي يذكره برديائيف عن (اوغسطين) - الذي سنشير إليه - يوضح لنا أننا لا نفهم من الزمان شيئاً غير صفاته التراجيدية.. فلا يمكننا أن ندركه بالعقل، إنما يمكننا أن نصفه فحسب. أما أنني أعرفه فلا، ولكنني من خلال وصفه أعرف أنه سيال وفي ديمومة. فالزمان يشكل نسيج وجودي، فهو حالة أو صفة أصيلة في وجود الإنسان.

لقد وصف برديائيف الزمان بأنه مؤلم، فلهظاته السعيدة قابلة للإنقضاء ولا تبقى على حالها، بل تمضي سريعاً، وهذا هو السبب الذي يكشف لنا طابع الزمان المؤلم.

إنني لا أستطيع أن ألغي هذا الطابع المؤلم للزمان بوصفه موضوعاً للوعي، إلا بإلغاء الوعي ذاته.

وحين نضع أنفسنا في المستوى الوجودي، يتبين لنا أن الزمان يدل على الواقع الإنساني برمته وفي علاقته بالعالم المحيط به.

يقول برديائيف: في العصر التكنولوجي والسرعة - أصبحت مشكلة الزمان مشكلة حادة، فقد خضع الزمان لسرعة جنونية على إيقاع الزمان الإنساني أن يتجاوب معه، ولم تعد لأي لحظة قيمة داخلية أو أي امتلاء، بل عليها فسخ المجال سريعاً للحظة اللاحقة، وكل لحظة وسيلة للحظة التي تتبعها، وكل لحظة يمكن أن تنقسم انقساماً لا نهائياً، ومن ثم تصبح بغير أساس من الصحة. وعصر التكنولوجيا موجه بأكمله نحو المستقبل. مستقبل يحدده تماماً سير الزمن. ولا يسمح للأنا أي فراغ لأن تؤكد نفسها بوصفها الخالقة الحرة للمستقبل، فتيار الزمان يحتاجها باستمرار، وللسرعة القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثر قاتل على "الأنا" الإنسانية. لقد أدى ظهور الآلة إلى إحالة الوجود الإنساني إلى عالم غير إنساني، عالم غريب. وبتأثير السرعة الفائقة انحلت "الأنا" الإنسانية إلى أجزاء، أي إلى مجرد تتابع لحظات في الزمان المتفرق، وتتصل وحدة الأنا وتكاملها بوحدة الحاضر غير المنقسم وتكامله، وباللحظة الراهنة في إمتلائها.. اللحظة التي هي على اتصال بالأبدية. والأنا أساساً فاعلة مبدعة ولكنها تفترض أيضاً التأمل الذي لا يمكن ثمة تركيز بدونه، والذي لا تستطيع الأنا بغيره أن تتحول عن نشاطها، أو أن تتحول تحولاً موضوعاً وتتجرد من وجودها الحقيقي. والأنا تعبر عن نفسها في الحركة والنشاط والتجديد الخلاق، ولكنها لكي تحقق نفسها ينبغي أن تكون قادرة على التأمل وعلى البحث العميق وعلى التركيز وتحريرها من الزمان، وأخيراً ينبغي عليها أن تتوحد مع اللحظة الحاضرة. وبدون قوة التأمل تتعرض الأنا لخطر الذوبان في الكون اللامتناهي¹.

يرى برديائيف أن اللحظة الحاضرة لها صفتان: الأولى، الهاربة، والثانية اللحظة الحاضرة المشاركة في الأبدية.

ويحاول الإنسان الاحتفاظ بحاضره الذي يعتز به، ويأسف حين يفارقه ويموت، وهو يجد من المحال أن يجرب الحاضر بوصفه كاملاً ساراً، أو أن يستخلص من الألم الذي يثيره الماضي والخوف من المستقبل. فالماضي والمستقبل يعملان على جزع الإنسان حتى وهو في اللحظة الحاضرة السعيدة التي يستمتع بها. وهكذا يرى برديائيف أننا لا نستطيع حتى باللحظة الحاضرة أن نشعر بأنها أبدية، فهي لحظة

تقرر بواسطة الزمن المتدفق أي أنها لحظة بوصفها جزءاً ن الزمان العابر بقسوة في عملية التقسيم إلى ماضي ومستقبل. ويتصور برديايف أن اللحظة الحاضرة لها صفة أخرى، أي أنها تشارك في الأبدية، وهذه اللحظة الأبدية لا تتم إلا بالإبداع، والنشاط الإبداعي ما هو إلا التغلب على الخوف والكآبة التي تصيب الإنسان من جراء عدم ثبات الأشياء وتحولها¹.

وفي المستوى الوجودي لا يوجد ماضي أو حاضر، وإنما هناك حاضر يخلق بلا انقطاع، فتفسيرها للزمان يتغير تغيراً عميقاً حينما ننظر إليه من وجهة النظر الإبداعية لأن الفعل الخالق نفسه يعلو على الزمان. وهنا يفرق برديايف بين زمانين الأول وهو الزمان التاريخي الذي ينقسم على الماضي والحاضر والمستقبل، وهو تعبير موضوعي عن التجربة الكلية التي تنطوي عليها اللحظة فوق - الزمنية. أما الثاني فهو الزمان الوجودي الذي يحقق اللحظة الحاضرة الأبدية الدائمة بواسطة الفعل الخالق، وهو عكس الإحالة المادية للوجود عن طريق الزمان والمكان. وهذا يتخذ الزمان دلالة مختلفة كل الاختلاف حينما ينظر إليه من ناحية وجود الإنسان الداخلي²، أو كما يرى هيدجر: انه ليس بمجرد زمان، بل هو زمني أنا، إنه امتداد حياتي. والزمان بهذا المعنى هو الأساس لوجود الإنسان، وهذا هو وجود الإنسان، بل أكثر ما فيه صدقاً وعمقاً³.

لا يريد برديايف أي نوع من الزمان الموضوعي، فهو يرى أن هذا العالم، على كل حال، لا يمكن أن يكون أبدياً، كما ان أصوله لا يمكن أن تكون زمانية خالصة، أما في ضوء الوجود الداخلي وضوء الروح، فإن كل شيء يتحول، ولا يعود الخلق معتمداً على أي مقولة للزمان. فالخلق أبدي، بينما الزمان حالة وضعية من حالات المصير الإنساني. وعلى رأي برديايف فإنه من الخطأ مواجهة الزمان الذي ينقسم على الماضي أو الحاضر والمستقبل فهو زمان وضيع فحسب، بل وعدم مواجهة الزمان الذي هو نتيجة للديناميكية والنشاط الخلاق أيضاً، وبالتالي البحث عن اللحظة الأبدية التي هي فوق الزمان نفسه.

1 Ibid, p. 135.

2 Ibid, p. 137.

3 جرين مارجوري: هيدجر، "سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر"، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1973، ص 37.

ويبدو أن البحث عن اللحظة الأبدية عند برديائيف، ليس سوى محاولة للفتكك من الزمان الموضوعي المنقسم الذي يحمل الموت الحتمي لكل موجود إنساني، فهو زمان شر.

يرى برديائيف أن أوغسطين وصل في اعترافاته إلى بعض الأفكار القيمة عن الزمان فهو يدرك تمام الإدراك طبيعة الزمان المتناقضة الوهمية، والزمان عنده ينحل إلى الماضي والحاضر والمستقبل. ولكن الماضي لم يعد موجود، والمستقبل لم يأت بعد، كما أن تحليل الحاضر الدائم بين الماضي والمستقبل يجعله سريع الزوال: "فما هو الزمن إذن؟ إن لم يسألني أحد عنه، أعرفه، أما أن أشرحه، فلا أستطيع. ومع ذلك، أؤكد بحساسة، أنه، لو لم يكن شيء ينقضي، لما كان الزمن يمضي، لولا الماضي لما كان الحاضر. وما هما هذان الزمانان الماضي والمستقبل؟ الماضي مضى والمستقبل آت، والحاضر لو بقي دوماً حاضراً دون أن يتلاشى في الماضي لبطل أن يكون زمناً ولكان أزلاً. وبالتالي لزم للحاضر، كي يكون زمناً أن يتلاشى في الماضي، فكيف نقدر أن نثبت وجوده هو طالما أن علة وجوده الوحيدة أن لا يكون. وفي الواقع ان حق لنا أن نقول أن الزمن موجود فلأنه يسير نحو اللاوجود"¹. فالزمان نوع من الأبدية الممزقة التي تتصف أجزاؤها جميعاً وهي الماضي والحاضر والمستقبل بأنها دائمة الافلات، ومصير الإنسان يتحقق في هذه الأبدية المفككة، في هذه الحقيقة المربعة للزمن.. هذا السراب من الماضي والحاضر والمستقبل.

لكن كيف يناقش برديائيف موضوع الزمان بوصفه منقسماً على ماضي وحاضر ومستقبل؟ والحقيقة أن الزمان عنده مؤلم وشر لأنه يفلت من الإنسان بأقسامه الثلاثة، ويكفي أنه (الزمان) يؤدي به (الإنسان) إلى الموت في نهاية الأمر. وبرديائيف في موقفه من الأقسام الثلاثة للزمان يقترب جداً من أوغسطين إذ يرى أن الماضي لم يعد له وجود، وإن الحاضر قد ابتلعه، ولم يعد له وجود واقعي. ولكن في الوقت نفسه نجد أن للماضي وجوداً وأنه يؤلف جزءاً من الحاضر، وهذا شأن المستقبل أيضاً. وهذا في نظر برديائيف تناقض أساسي في الزمان لأن مصير

1 القديس أوغسطين: اعترافات، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1962، ص 249.

الإنسان يتحقق داخل زمان ينقسم على ماض وحاضر ومستقبل. وبمعنى آخر فإن الماضي والمستقبل يكمنان في حاضره، والثلاثة في تغير مستمر، وفيها يتحقق مصير الإنسان.

يوجد نوعان من الماضي: الماضي الذي كان ولم يعد له وجود الآن، والماضي الذي ما زال باقياً في الحاضر، فالماضي الباقي يعيش في ذاكرة الحاضر¹ ومن الخطأ الاعتقاد أن المجتمعات أو الناس يعيشون في الحاضر فقط، بل يعيشون الماضي كذلك. فالحاضر لا يمكن الإمساك به، لأنه يتحول إلى ماضي، ونحن إذن نعيش في قبضة الماضي، وفي الوقت نفسه يجذبنا المستقبل. وهكذا في لحظة دورة الزمن فإن الحاضر يلغي الماضي لكي ينشأ المستقبل لتولد حياة جديدة. ولكن على الرغم من حدوث المستقبل، فإن الماضي لم ينته تماماً، بل يستمر في الحياة. الماضي لا يعدم، فهو يمثل الأحداث العظيمة². ويحق لنا القول إن الماضي أصبح جزءاً من التاريخ فهو يعود إلى ذلك الواقع الحقيقي التاريخي. ولا بد أن نعترف بديمومة التاريخ، لأن التاريخ، الذي يعد ماضياً واقعياً، هو من الواقع الحقيقي. وهو واقعي لأنه لم يتلاشى ولم يهلك تماماً، بل أصبح جزءاً من الحقيقة الأبدية³.

أما مشكلة الماضي والمستقبل وعلاقتهما المتبادلة فهي أولاً: مشكلة، كيف يمكننا أن نقضي على الماضي المؤلم؟ ومن ناحية أخرى كيف نعمل على استمرار ما مضى من الجمال والخير والحب؟ وهذا الإقتراب من الماضي يشبه إلى حد كبير الوسيلة التي تقترب بها من الحاضر، فإننا نحاول أن نحفظ بحاضرنا الذي نعتر به، ونأسف حينما نجده يفارقنا ويموت. ونحن نحاول أن ننسى ذلك الجزء المؤلم القبيح من الحاضر⁴، فالإنسان لا يستطيع أن يعيش في عالم وضع دون أن يشعر بحاجته إلى النسيان، وإلى نسيان أشياء كثيرة، فالذاكرة التي تحمل من الماضي والمستقبل تكون عبئاً لا يستطيع الإنسان أن يتحمله، والنسيان بهذا المعنى خلاص وراحة، ويحاول الإنسان أن ينسى نفسه وينسى الماضي والمستقبل، وهو ينجح فعلاً في أن

Ibid, p. 133. 1

Berdyayev, Nicolai: Towards a new epoch, Translated from the French 2
by Oliver Fielsing Carke, Geoffery Bless, London, 1949, p. 71.

Berdyayev, Nicolai: The meaning of History, p. 71 3

Berdyayev, Nicolai: solitude and society, p. 134. 4

ينسى نفسه ولكن في لحظات قصار جداً. غير أن حاجته الماسة إلى النسيان تثبت ما في الزمان من شر مؤلم¹.

ومن غير شك أن الحاضر الذي نعتر به نتمنى أن يدوم إلى الإبد بعيداً عن أي تغير نحو الماضي الذي تعيده لنا الذاكرة، وإن من أثر المستقبل أن يجعل الحاضر ماضياً، أي أن الخوف من المستقبل يجعل الإنسان يحن إلى الماضي هرباً من المجهول (المستقبل) هذه هي العلاقة المنكودة بين الماضي والمستقبل. فالزمان شر، ومرض قاتل يقطر حنيناً مهلكاً، وانقضاء الزمان يصيب قلب الإنسان باليأس.

هذا هو طابع الزمان الثلاثي المؤلم.. أننا لا نجد زماناً حقيقياً. فالجزء الواحد يلغي الجزء الآخر. إن الزمان يوحى بالشر، فهو مبدأ مميت ومهلك. فالماضي يموت بسرعة في كل لحظة متعاقبة وينغمس في ظلام اللاوجود. والمستقبل قاتل كل لحظة ماضية لكي يتحول إلى ماض مثله.

وهكذا فإن الزمان زائف منقسم على ماضي ومستقبل وحاضر. وهذا الإنقسام مرض جوهري، ونقص وشر لزمان عالمنا، والإعتراف بهذا الزمان الشرير يمنعنا من إدراك الواقع التاريخي. ولكن من الممكن إدراك الواقع التاريخي في الزمان الحقيقي غير المنقسم والخالد، حامل الحياة وليس الموت، إن زمان عالمنا يحمل الموت لأنه يؤدي بالماضي إلى السقوط في هاوية اللاوجود، وهكذا يصبح كل مستقبل ماضياً. ونحن بحاجة إلى زمان حقيقي يحرز الانتصار على الزمان الزائف².

إن برديايف يبحث عن زمان دائم، وليس زماناً متغيراً مهلكاً بتعددده إلى ماضي وحاضر ومستقبل، أي أنه يبحث عن زمان لا يوجد فيه ماضي ولا مستقبل، بل يوجد حاضر حقيقي فقط، عندئذ سيكون هو الزمان الحقيقي الخالد، على العكس من زماننا الذي يعد الموت هو الجانب النهائي فيه. ويمكن القول أن برديايف وكأنه يحاول أن يجمع شتات الزمان في ذاته (الماضي والحاضر والمستقبل) ليخلق منها زمان الأبدية لأجل أن يحيا فيه حاضر مستمر، بعيداً عن الصيرورة التي تولد الماضي وما يتبعه من ندم والمستقبل وما يخلقه من خوف وجزع.

Ibid, p. 135-136. 1

Berdyayev, Nicolai: The meaning of History, p. 70 2

ثالثاً - وصف العزلة:

أما الشعور بالعزلة فيعتقد برديائيف أنه شعور أصيل في الإنسان ما دام يحيا في هذا العالم الموضوعي، فالعلاقة فيه بين الأنا والآخر لا تقوم على الإتصال الروحي، إنما على الإحالة الموضوعية. لذا فإن وجود الإنسان في الأساس وجود مغترب، لأن روحه لم يخلق لهذا العالم المادي.

ويبدو أن الفلاسفة الوجوديين قد تأثروا بهوسرل في بحثهم لمشكلة الآخر.. إذ أنه ذكر هذه المشكلة في تأمله الخامس في "تأملات ديكارتية". ومن أشهر الفلاسفة الوجوديين الذين تأثروا به هو سارتر.

إنني موجود داخل العالم "أنا والآخرين" الذين أتميز عنهم وأتعارض معهم. وبالتالي أكون موضوعاً لتجربة كل واحد منهم. وهذا المعنى عند هوسرل ملازم للأنا مفهوماً بوصفه الأنا الطبيعي، وسوف يظل على هذا النحو، ويمكن القول بكلمة أخرى انني موجود وجوداً موضوعياً في هذا العالم، لذلك لا يمكن أن أفلت من الشعور المؤلم بالإغتراب، فالشعور به أصيل باق.

وإن وصف برديائيف يقترب من هوسرل في أن الأنا بوصفه طبيعياً يظل مغترباً، لأنه صفة في صميم الوجود الإنساني ما دام هذا موضوعياً.

ونخلص إلى القول أن اصطدام الأنا بالوضع يؤدي إلى فشلها في الإتصال بأنا أخرى، والآخر موضوعاً أو شيئاً يسبب اغترابي لأن وجوده يسلب حريتي ويعدني شيئاً مادياً أو يحيلني إلى موضوع. لذا فالإتصال الحقيقي هو الإتصال الروحي ولا يتم أبداً إلا مع الله.

خاتمة:

كان برديائيف يهدف من فلسفته كلها الدفاع عن الإنسان وتجاربه في القلق والمعاناة. فهو الذي عبر عن عصره أحسن تعبير في كتبه المختلفة عن الحرية وكرامة الإنسان. ولا شك أن المواقف التي تعرض لها من سجن ونفي خارج الوطن وما رآه من حروب وقتل علمته أن هذا العالم ليس هو العالم الوحيد وبالتالي فإنه انتقد هيدجر وسارتر لأنهما فسرا الوجود الإنساني تفسيراً انطولوجياً، بل وانتقدهما أيضاً لكونهما عدا هذا العالم هو العالم الوحيد الذي يلقي فيه الانسان مصيره.

وكان برديائيف يفكر في الإنسان ومصيره، وهكذا قال في لحظة من لحظات العذاب التي عانتها أوربا: كانت عوالم بأكملها تستحيل انقاضاً... وكان الناس يقذف بهم في الظلام الخارجي إذ يتحولون إلى ما يشبه الدمى المحطمة. وكنت ألقى على نفسي هذا السؤال مرة بعد أخرى، أهذا العالم الساقط المنكوب الذي يمثل الإنسان ويسحقه تحت وطأة ضرورات لا ترحم، يمكن أن يملك واقعاً صادقاً أصيلاً؟ أليس الإنسان مدفوعاً بطبيعة الأشياء نفسها للبحث عن واقع يعلو على هذا العالم؟ هذا هو ما يؤلف السؤال الديني الذي ظل مصدر القلق متصلاً بالنسبة لي حتى في أكثر لحظاتي بعداً عن الدين.

ويعد برديائيف أكثر تفوقاً من فلاسفة الوجود في التعبير عن عصره، فهو لم يعبر عن مأساة روسيا فقط، بل كوارث أوربا أيضاً. إن فلسفة برديائيف: أصبحت وجودية لأنها ظهرت كرد فعل لكوارث زماننا. إذا كان يسيرز وهيدجر قد عبّرا عن المآسي الألمانية، وسارتر ومارسيل قد عبّرا عن المآسي الفرنسية، فإن برديائيف عبّر عن كوارث روسيا وأوربا المسيحية.

لقد عد برديائيف فلسفته وجودية لأنه آمن بأولوية الذات الوجودية العارفة *Knowing - existing subject* على الموضوع، وفضل الوجود على الماهية. فهو يؤكد على الذات العارفة في معالجة الأشياء، وليس عن طريق موضوعي أو يتصور مذهب للوجود. فيعرف برديائيف الفلسفة الوجودية: بأنها فلسفة تمثل شيئاً قائماً بذاته هو تحقق الوجود الذاتي في مقابل الفلسفة التي تعالج شيئاً خارجياً، أو بمعنى آخر تعالج العالم الموضوعي. فنحنه يؤيد تفكير كيركجورد لأنه في جوهره تفكير ذاتي، والهدف الأول للذات هو أن تحقق طبيعتها الوجودية، وأصبح كيركجورد الممثل الرئيس لهذه النزعة.

وبرديائيف يعارض هيدجر، إذ يتهمه بإقامة فلسفة "عن" الوجود، أي فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً لفكر. وإن هيدجر نفسه يعترف بأن غرضه هو إقامة "أنطولوجيا" لتحليل الوجود.

أما عن سارتر، فقد رأى برديائيف أن سارتر لا يعد ممثلاً للفلسفة الوجودية، فالوجودية الحققة لا يمكن أن تكون أنطولوجية أي علم عام للوجود، فالوجودية فردية. رفض كذلك نظرة سارتر للإنسان.

لقد وصف سارتر شخصيات روايته "طريق الحرية" كونها شخصيات تمارس الجنس أو تشرب الخمر في مقهى. ويعتقد أنه بهذا العمل قد فسر الوجود. وهو في الحقيقة لم يبرز - كما يرى برديائيف - إلا الإغتراب عن الوجود أو الإحالة الموضوعية لوجود الإنسان. هؤلاء هم أبطال سارتر الذين يغوصون في أعماق الوجود، ومهما يكن بعد هذا العمق فلا يمكن أن نحصل على شيء من الترנסدنتالية. وبالنسبة لسارتر فإن الوجود دائماً باق في عالم الموضوعات التي لا يمكن بها أن يكون الفيلسوف وجودياً.

الإنسان لا يمكنه نيل الحرية عن طريق الوجود لأنه مقيد. وفي الغثيان La Nausee يؤكد على أن النشاط المبدع للإنسان يبعده عن الملل والغثيان. ولكن سارتر على العموم يهبط بالإنسان إلى الحضيض، بل هو يعطي فكرة وضیعة عنه، حتى أنه يرى الإنسان هو الحضيض نفسه. ويبدو أن عمل سارتر المبدع نفسه منبثق من وجود فاسد.

وعلى أية حال فإن برديائيف يرى أن الإنسان ليس وضیعاً تماماً كما تصوره سارتر إنما الإنسان عنده وسط، أي انه (سام ووضیع) في الوقت نفسه، فهو ينتمي إلى عالم الروح وعالم الطبيعة. والإنسان يتسامى بعقله ويعلو عن كل ما هو أرضي فيفكر في الله ويدع القيم. وإنه يهبط إلى الأرض فيعيش مع غرائزه الحيوانية، وهذا هو مستواه الوضع. إن هذه الفكرة ليست جديدة، إذ قال بها بسكال من قبل: إن الإنسان وسط بين العظمة والوضاعة.

أما إذا انتقلنا إلى حرية الإنسان فإننا نجد برديائيف يعدّها ربيبة العدم أو اللاوجود، والحقيقة أنه بهذه الفكرة حاول أن يرر الشر على اعتبار أن الله مصدره لأنه خالقه، أي أن الله خالق "الحرية" وبالتالي فإن الشر مقدر منه، وهذا الرأي هو الذي جعل برديائيف يقول أن الحرية في صميمها ان هي إلا نشاط سلبي هدام وهنا نشير إلى أن سارتر يرى أن الهدم خاصية إنسانية جوهرية، فإن الإنسان وحده هو من بين جميع الموجودات ذلك المخلوق الذي يحترف الهدم. إنه الإنسان الذي يؤكد حرّيته بنشاطه الهدام، وحروبه المدمرة، واختراعاته الخبيثة، فيقيم بذلك دليلاً على أن حرّيته وثيقة الصلة بالشر والموت والعدم.

لقد أدرك برديائف ما في عصره من استهانة بكرامة الانسان. وما وجد من علوم تقيده بدلاً من أن تكون في صالحه، فأخذ يدعو للحرية، وهي في الواقع، أبرز المهمات التي تناولها بالدراسة في مؤلفاته على الاطلاق، وأما الموضوعات الاخرى فتتضوي تحت لوائها.

مؤلفات برديائف المترجمة الى الانجليزية:

1. Berdyaev, Nicolai, Alexandrovitch: the destiny of man, translation from the Russian by Natalie Duddington, Harper, New York, 1960.
2. -----: Freedom and the spirit, translated by Oliver Fielding Charles scribonerp's Sons, New York, 1935.
3. -----: An essay in eschatological metaphysics (Russian Title published in English beginning and the end). Translated by R.M. French Geoffrey bles, London, 1952.
4. -----: Myself and the world of objects (Russian title published in English as solitude and society). Translated by George Reavey Geoffrey bles, London, 1947.
5. -----: slavery and freedom. Translated by R.M, French. Charles Scribner's sons, New York, 1944.
6. -----: The meaning of the creative act, Translated by Donald A.Lowrie, victor Gollancy, London, 1955.
7. -----: The meaning of History, Translated by George Reavey, Charles Scribners sons, New York, 1936.
8. -----: The new middle Ages (Russian Title published in English as the end of our time). Translated by Donald Atwater, shed and ward, New York, 1933.
9. -----: Dostoevsky, Translated by Donald Atwater, shed and ward, New York, 1934.
10. -----: The fate of Man in the modern world, Translated by Donald Lowrie. Milwaukee: Morehous Gorham company, 1935.

كتب برديائف المترجمة إلى العربية:

1. نيقولا برديائف: الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة علي أدهم، مطبعة أطلس، مصر، القاهرة، 1966.

2. -----: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة علي أدهم،
مكتبة النهضة المصرية، مصر، القاهرة، 1960.
3. -----: أصل الشيوعية الروسية، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة
راشد البراوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، القاهرة، 1966.

أنطونان أرتو

(1948-1886)

أنطونان أرتو:

بين العودة إلى الأصول

وتفجير النسق الثقافي الغربي.

الدكتور سعيد كريمي

أستاذ باحث، جامعة المولى إسماعيل

الكلية المتعددة التخصصات الرشيدية

المغرب

1- تمهيد

يعتبر أنطونان أرتو Antonin Artaud (1886-1948) قوة بركانية نشيطة، وإنسانا كرس حياته لمراجعة المفاهيم والقيم المتداولة. وقد شكل هو نفسه مادة لكتابات، ليس فقط بسبب خاصيتها السير ذاتية Autobiographique المهيمنة، لكن كذلك بسبب حضوره الشخصي الثابت. فهو يكتب كما يتكلم ويعيش كما يكتب، وليس هناك أي مسافة تفصل بينه وبين كتاباته. ولأن أرتو وحياته منسوجان بشكل يجعل من المستحيل الفصل بينهما، "فإن أي محاولة لتقديم أو فهم أرتو، ينبغي أن تضع في الاعتبار حياته كنقطة بداية. إنه البطل الوجودي الحقيقي. فما فعله، وما حدث له، وما عاناه، وما أصبح عليه في النهاية، هو أكثر أهمية من أي شيء قاله أو كتبه"¹. وهو الرأي الذي ثمنه جرار دروزوا Gérard Durozoi في كتابه*: "Artaud: L'aliénation et la folie"، وأقر به كذلك جيل دولوز Gilles Deleuze وفلكس كاتاري F. Guattari في كتابهما* "L'anti-oedipe"، حيث أكدوا جميعا أن دراسة إنتاجات أرتو الأدبية والفنية بمعزل عن حياته واهتماماته يعد ضربا من العبث.

تعددت اهتمامات أرتو وتداخلت بشكل كبير إلى درجة أنه أضحي من المستحيل محاصرتها. لم يكن أرتو رجل مسرح فحسب، بل هو مفكر وشاعر

مغرب، وسينمائي، ورسام، وناقد، وأنتروبولوجي، [وذلك من صلب اشتغالات الفلسفة اليوم] وسياسي- أجمعت كتاباته فتيل ثورة 68 بفرنسا- وصاحب رؤية Visionnaire.

من هذا المنطلق، فإن من التمثل والتعسف اعتبار كتاباته تنظيرية لأنها أكبر من أن تحتويها هذا المصطلح، بل هي تنبئية واستبصارية وطلعية بامتياز. لذلك، فإن فرادة أرطو هي الوجه الآخر لعاليته. وهو ما يترجمه التأثير الذي مارسه ومازال يمارسه على كبارا لفلاسفة والمسرحيين والفنانين العالميين. تأسيسا على ذلك، ارتأينا التعرّيج على مقارنة شخصية أرطو انطلاقا من أهم المحطات في حياته، وكذا من خلال بؤر التوتر التي شغلته ونالت حظا وافرا من اهتماماته.

هكذا سنرى كيف ساهم أرطو بشكل فعال في تأسيس الحركة السريالية إلى جانب أندري بروتون A.Breton وآخرون، وكيف صاغوا أهم أهدافها ومراميها القريبة والبعيدة. كما سنقف عند الأسباب التي عجلت بالقطيعة بين أرطو وبين هذه الحركة الثورية، وكذا الانتقادات اللاذعة التي وجهها لرفاق الأمس، وللماركسية التي تنبؤها كتوجه إيديولوجي.

وقد كان للعامل الديني أيضا بالغ الأثر في رسم معالم الفكر الأرطوي وقسماته، وهذا ما يدفعنا إلى النيش في هذا الجانب وتدقيقه وتمحيصه. ووعيا من أرطو بضرورة النقد الثقافي الشامل، وفي أفق تفجير مركزية الغرب باعتباره المصدر الوحيد لكل الأنساق الفلسفية والفكرية والعلمية والفنية... انبرى أرطو مدافعا بشدة عن الثقافة الشرقية، وثقافة الهنود الحمر، وكل الثقافات الأصيلة التي تتجاوز في عمقها وأصالتها الثقافة الغربية.

ورغم الحضور القوي للجانب الفكري والفلسفي لأرطو، وهو ما تؤكد الدراسات الفلسفية الحديثة التي اتخذت من أعماله متونا للاشتغال- مثيل فوكو، جاك ديريدا، مورييس بلانشو، جيل دولوز، فليكس كتاري...-إلا أنه عرف أكثر باعتباره أحد أكبر رجالات المسرح التجريبي والطلبي في العالم، كما أن اشتغاله على ما سماه ب"مسرح القسوة" ألهم كل المدارس والتوجهات المسرحية التي أعقبته، بدءا بمسرح العبث، والمسرح الفقير، مروراً بالمسرح الحي، ومسرح الواقعة، وانتهاء بأسماء وتجارب عالمية وازنة من طينة يتر بروك، وجون لوي بارو وغيرهما.

وقد حاولنا كذلك تأصيل مفهوم "القسوة" La cruauté باعتباره مفهوما مركزيا لدى أرطو، مقارنة هذا المفهوم ببعض المفاهيم الواردة عند نيتشه. وعليه، فإن الوقوف عند هذه المحطات سيفيدنا في الاقتراب أكثر من أرطو الإنسان/العقري، ويشكل مفتاحا لمقاربة مشروعه الفكري وشعريته المسرحية. وتجدر الإشارة إلى أنه بعد وفاة أرطو سنة 1948 بباريس نتيجة مرض السرطان، عهد إلى صديقه بول تيفونان Paule Thévenin تجميع أعماله الكاملة التي صدرت تباعا عن دار غاليمار للنشر Gallimard، والتي بلغت أكثر من 44 كتابا. واحتفاء بالذكرى المئوية لولادته، أعادت نفس دار النشر إصدار أعماله الكاملة في مجلد واحد سنة 2008 ناهز 2000 صفحة.

2- أرطو بين السريالية والدين

1.2- أهداف الحركة السريالية وانخراط أرطو في صفوفها:

جاءت الحركة السريالية كإفراز طبيعي للحالة التي وصل إليها العقل الغربي. وهي حركة ثورية تطمح إلى التخلص من الإرغامات، وعقلانية الحضارية الغربية التي تحتجز الفرد داخل غلاف متصلب، وتحرمه من الإطلاقة على قدراته الاستبصارية الخلاقة الثاوية بداخله.

وقد كان كل شيء يسير في اتجاه توحيد أرطو بأصدقائه السرياليين، انطلاقا من تنصلهم المشترك من الواقع المهلhel والمهترئ، وسعيهم الدؤوب نحو إحداث تغيير جذري يهم كل مرافق الحياة. "فالسريالية حمام عقلي، مثلها في ذلك مثل أي نظام حركي، لكن هذا النظام يروم تحقيق أهداف نادرة ولمينة للغاية"2*.

هناك إذن حضور لنوع من الدينامية الحياتية، ورسم لمرام وغايات بعيدة، ومراوغة وتعال عن العقل العادي. وبشكل عام، فإن أرطو "دخّل الحركة السريالية، ليس بهدف الانزواء بداخلها، ولكن ظنا منه بأنه سيجد فيها الوسط الثقافي الذي قرر مظهرها استخدام قوة مماثلة لقوته"3.

وبالفعل، فقد كانت لأرطو اليد الطولى في رسم معالم الفكر السريالي، إذ تحمل مسؤولية إدارة وتحرير أهم الأعداد من مجلة "الثورة السريالية" La révolution surréaliste وشكل رفقة أندري بروتون A. Breton ولسوي

أرغون Louis Aragon جبهة موحدة لوضع العالم محط تساؤل، والهروب من الواقع المتأزم، والتخلي عن المبادئ المتداولة، والتعامل على كل ما هو عقلائي ومسلم به. أي خلخلة الجاهز، وإعادة النظر في القسّمات التي أطرت المجتمع الغربي، وشكلت نسقه المعرفي والثقافي. ولا ينحصر التغيير الذي تسعى السريالية إلى تحقيقه على مستوى الواقع الكائن، بل يتجاوز ذلك إلى استكناه الممكن والمحتمل. لهذا نقول مع أرطو بأن "تصورا سرياليا من هذا النوع يطمح إلى بلوغ المادية العميقة للعقل، ونظام الفكر. ولا يمكنه أن يفهم إلا في ارتباطه بقوته التفكيكية للحياة. ويطمح قبل كل شيء إلى خلق تصوف من نوع جديد. كما ينطوي على مجموعة من المعتقدات الواقعية التي يعيد تقديمها بدوره. ويمنع على كل واحد من مشاييحه تأمل الحياة برؤية ماضوية. ويفرض كرها مطلقا على كل ما تعودنا على تسميته حياة، أي الحياة كما صنعت لنا، وفي كل أنظمة العقل"4.

وهذا ما يبرز الطابع الحدائي لهذه الصيحة الفكرية التي طالت كل الجوانب الحياتية. غير أنها لا تقف فقط عند انتقاد المشهد الفكري التي هي إحدى ضحاياه، بل تروم اجتثاث الداء من الأصل، أي بنية العقل الذي احتوى هذا الفكر نفسه، وخول له إمكانية التغلغل في حياة الأفراد والمجتمعات.

وما يزكي هذا الطرح هو قول أرطو بأن "هذه الثورة تهدف إلى التقليل العام من القيم، والخط من مكانة العقل، وخسف معدنيات البدهي، وإحداث لبس مطلق [...] وإقصاء المنطق ومطاردته [...] ومن أهدافها أيضا، إعادة ترتيب الأشياء بشكل عفوي متبعة في ذلك نظاما أكثر أصالة وأكثر دقة، يستحيل تبيانها بالطرائق العقلية العادية..."5.

ورغم ذلك، فإن هذا لا يعني في أي حال من الأحوال أنها رمز للفوضى والتسيب، بل تحتكم هي الأخرى إلى بعض المعايير التي خلقتها لنفسها وآمنت بها. ذلك أن إرساء طرائق جديدة للتفكير وتجاوز المعطيات الواقعية ليس بالأمر الهين، لأن هذه المعطيات الواقعية ثمرة موروث ثقافي تراكم واختمر عبر تعاقب الأجيال والسنين. وعموما، فإننا يمكن أن نعود إلى أحد البيانات التي كان أرطو أحد مهندسيها للاطلاع مباشرة على بعض الأهداف الأخرى، حيث أعلنت المجموعة السريالية ما يلي:

1. لا تربطنا بالأدب أية صلة، ولكننا قادرون على استعماله في حالة الحاجة ككل الناس.
 2. إن السريالية ليست تعبيراً جديداً أكثر سهولة، أو حتى ميتافيزيقاً شعرية، إنها منهج للتحرر التام للعقل وكل ما شاكه.
 3. لقد قرنا كلمة سريالية بثورة، لنوضح فقط الخاصية الاستقلالية الانفصالية اليائسة تماماً لهذه الثورة.
 4. إننا لا نطالب بتغيير أي شيء من سلوكيات الناس، لكننا نفكر جيداً في أن نبرهن لهم على هشاشة أفكارهم وعلى أية قواعد مخلخلة، وعلى أية كهوف شيدوا منازلهم المزلزلة.
 5. إننا نلقي إلى المجتمع هذا التحذير الرسمي المتمثل في الحيلة من فوارقه، وإننا لن نغض الطرف عن أي خطوة خاطئة من إنتاج عقليته.
 6. إننا سنقف بالمرصاد ضد كل المنعطفات المجتمعية.
 7. نحن مختصون في التمرد.
 8. إننا نقول للعالم الغربي على الخصوص بأن السريالية موجودة.
- [...] إن السريالية ليست صورة شعرية، إنها صرخة للعقل الذي يستدير حول نفسه ويقرر بياس تجاوز عقبات بمطرقات مادية عند الحاجة"6*
- غير أن الطابع الثوري لهذه الحركة ظل ملتبساً، إذ ارتبط في بادئ الأمر بكل ما هو روحاني. لكن سرعان ما انزاح عن هذا الخط، حيث حاول السرياليون التخلص من نخبويتهم والنزول من برجهم العاجي لمعانقة هموم الطبقات الكادحة والمسحوقة، من خلال توجيه نضالهم وتأطيره بالانضمام إلى صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي، وهو ما عجل بالقطيعة بينهم وبين أرتو.

2.2- القطيعة:

لقد "أحدثت ثورة عبد الكريم الخطابي وحرب الريف تصلب الأوساط البورجوازية. فوعى السرياليون أنه لم يعد في وسعهم الاكتفاء فقط بمظهر التمرد. بل صار من الواجب عليهم الاستجابة إلى الحاجة بالمشاركة في جبهة موحدة إلى جانب كل الثوار الآخرين بمن فيهم الشيوعيون"7.

حاولت فرنسا "الكولونيالية" وحليفها اسبانيا على اثر هذه الانتفاضة الشعبية تضليل الرأي العام بوصف ثورة الخطابى بأنها لا تعدو كونها "بارود شرف" اعتادت القبائل المحاصرة القيام به قبل استسلامها للأمر الواقع، غير أن مناضلي الحزب الشيوعي الفرنسي تصدوا لهذه المؤامرة بكشف النوايا التوسعية لفرنسا الامبريالية، وإبراز شعبية هذه الانتفاضة وقوتها. ولم تكن هذه المساندة لحزب الريف من قبل الشيوعيين حبا في الريفين، بل استجابة لمبدأ إيديولوجي متمثل في حق الشعوب في تقرير مصيرها. "إن التمرد السريالي ينبع من منبع آخر مماثل لرفضه الخاص للثقافة [...] في حين أن تمرد أرطو لا ينتهي في أصله إلا إليه وإلى مكابדתه. فالسرياليون يمكن أن يكونوا رفاق درب تمرد. لكنهم لا يقاسمونه هذا التمرد"8.

وهذا الاختلاف في فهم طبيعة الثورة والتمرد، هو الذي أفضى في النهاية إلى انفصال أرطو عن المجموعة، ذلك أن الالتزام السياسي الرامي إلى صيانة توجههم الإيديولوجي الجديد -وهو ما يتماشى مع أمية حركتهم- والخضوع للديمقراطية المركزية للحزب، سيجعل من السرياليين مجرد مناضلين بسطاء يخضعون للتوجهات العامة للقيادة الحزبية، وينفذون أوامرها ومخططاتها. في حين أن أرطو لم يكن أبدا ليرتاح إلى وضع من هذا القبيل. يقول في هذا الصدد: "أن يكون السرياليون قد طردوني، أو أن أكون قد انسحبت من مظهرهم الغروتسكي الخداع، فإن السؤال لم يكن أبدا هو هذا. فقد انسحبت من داخلهم لأنني لم أعد أتحمل التقنع Mascarade الذي دام طويلا. وإذا استثنينا الإطار الجديد الذي اختاره السرياليون، فإنهم لم يفعلوا شيئا يذكر عدا ذلك. وما فتئ الزمان والأحداث يثمنان الموقف الذي اتخذته"9.

إن ما جمع أرطو بالسرياليين إذن هو حب التمرد، لكن هناك اختلاف نوعي بين تمرد غمردهم. فأرطو يعتقد اعتقادا راسخا أن الفرد خلق لكي يكون حرا، وعليه أن يدافع عن حريته ويحميها من كل ما من شأنه خدشها أو التضيق عليها. ولعل السبب الذي جعله ينحو هذا المنحى وهو شمولية فكره الثوري.

إن ثورته تشمل الحياة كلها ولا تستثني أي جانب منها. عكس الثورة السريالية التي رأى مشايعوها أنه يجب توجيهها وتأطيرها حتى لا تبقى غير ذات

بال. وبالتالي، تتم الاستفادة منها. وهو ما لا يستجيب لأفق انتظار أرطو حيث يقول: "أعلم أنه يقف إلى جانبي في الساحة الحالية الرجال الأحرار، وكل الثوار الحقيقيين الذين يرون أن الحرية الفردية أرقى من أي فتح محصل عليه على مستوى نسبي"10.

لم يكن أرطو وحده الذي أبعد عن الحركة، بل طال هذا الإبعاد سوبو Saupaut وروجي فتراك R. Vitrac.. وكل الذين انتقدوا التوجه الجديد. وهذا يدل على طوباوية التوجه السريالي "الماركسي" في تلك المرحلة الذي لم يستطع تقبل الاختلاف والنقد من داخل الوحدة. ولم يترك حيزا كبيرا للحوار الديمقراطي الحر، حتى يمكنه استيعاب كل التناقضات الثانوية التي هي شيء طبيعي جدا في أي تنظيم كيفما كان نوعه.

ويشير أرطو إلى بعض الأسباب الأخرى التي قادت إلى الانفصال عن السريالية قائلا: "إن ما جعلني أتقياً السريالية مجموعة من الأسباب من بينها: احترام العجز الجبلي والضعف الخلقي لهؤلاء الرجال -أي السرياليون- وهو ما يتناقض مع مواقفهم التفاخرية الأبدية وتهدداتهم الفارغة وشائمهم العدمية. وقد حكم هؤلاء الرجال على وجودي معهم بأنه غير ضروري، لأنني رفضت الالتزام بعيدها عن نفسي، وطالبت بالصمت من حولي، وأن أكون وفيا في أفكاري وأفعالي لما أشعر به داخليا [...] وقد طالبت بأن أبقى حرا وسيد حركتي الخاصة [...] وليست هناك ثورة ناجحة ما خلا تلك التي ساستفيد منها أنا وأمثالي"11.

إن أرطو يدافع عن موقفه باستماتة، وينتقد السرياليين بعنف، لأنهم خانوا المبادئ التي قامت عليها حركتهم، وأضحوا يعيشون في جو من المفارقات والتناقضات، لكن هل كان أرطو حقا صائبا في اختياره؟ هل يمكن فعلا تحقيق ثورة شاملة بعيدا عن معاناة الجماهير؟ وهل النضال الفردي ذو فعالية أقوى من النضال الجماعي؟

تري مونيك بوري Monique Borie أن انحراف أرطو السريع عن الخط السريالي ناتج عن اختيار السريالية حصر نفسها في المستوى الأدبي، والمستوى المادي للأحداث: "وفي أعين أرطو تعني السريالية في معناها العميق شيئا آخر، أي نظرة أخرى للعالم والإنسان. تجربة داخلية أخرى وتعبير آخر للغة. والسريالية في تصور أرطو كذلك يجب أن تكون طريقا في اتجاه عودة أصيلة للمنابع..."12.

إن تجربة أرطو مع السرياليين، بما لها وما عليها، تؤكد حقيقة أساسية مفادها أنه ظل دائما منسجما مع الخط الذي رسمه لنفسه.

وفي إطار بحثه عن قرين للمسرح وقرين للحياة، اتخذ من السريالية سبيلا لبلوغ هذا الهدف، غير أنه اصطدم بأناس ينظرون إلى الحياة بعين مجردة ويسعون إلى ترجمة تصوراتهم وأفكارهم على أرض الواقع، عوض الاحتفاظ بها على مستوى نظري فوقى. فقد التزموا إذن بالشروط الاجتماعية المفروضة، في حين أن أرطو اعتبر أن التفاعل لا يأتي من العالم الذي يحيط به، ولكن من عذابه الداخلي. وهناك مسألة أخرى يجب تسجيلها وهي أن "العنف الآرطي حير وأرب مبكرا أصدقاءه السرياليين. فقد حكموا على بعض مبادراته حتى وهو معهم على اتفاق بأنها متجاوزة لحدها. ففي العدد الثالث من "الثورة السريالية" الذي كان مسؤولا عنه بشكل خاص، اقترح أرطو -حسب أندري ماسون- أن يرفق هذا العدد ببيان ضد الأم، إلى جانب النصوص الملتهبة التي كانت مقررّة، لكن هذه الفكرة لاقت معارضة إلى أن تم إلغاؤها"13.

وهو ما يثبت الغضب الآرطي العارم الذي يتجاوز كل الحدود. لهذا، يصعب كثيرا فهم أرطو بمعزل عن تجربته الداخلية ومعاناته اليومية. ويظهر العنف الآرطي جليا في معظم النصوص التي كتبها.

ورغم قطيعته مع التنظيم السريالي، فقد استمرت نزعة أرطو السريالية الخاصة في إنتاجاته. بل إنه حقق ما عجز السرياليون أنفسهم عن فعله. "فقد فسح المجال فعلا لروحه الجريئة لكي تتدفق بحرية وبدون كبح محققا تماما هدف السرياليين، وسعيهم إلى تقنية لكتابة آلية تسمح بالنفاذ إلى الطبقات المظلمة والسحيقة للعقل الإنساني"14.

هكذا استطاع أرطو توجيه اللاشعور وجهته الصحيحة، وتحرير الروح من سجن الجسد. فالروح ظلت دائما بالنسبة إليه تؤطر الجسد والكون. وبهذا يمكن القول بأن أرطو ظل وفيا للسريالية التي آمن بها ودافع عنها حتى النخاع. ولم يزغ عن هذا التوجه رغم المحاولات المتوالية لاحتوائه من طرف أصدقاء الأمس. يقول: "لقد تعرفت على كل الداديين الذين حاولوا احتوائي في أواخر بواخريهم السريالية، لكن لا داعي لذلك. فأنا أكثر سريالية من كل هذا. وهو الحال الذي كنت عليه

من ذي قبل. فأنا أعرف ما هي السريالية. إنما نسق العالم والفكر الذي آمنت به على الدوام"15.

3.2- محاكمته للسريالية "الماركسية"

لقد أحس أرطو بمرارة وألم القطيعة مع السرياليين الذين علق عليهم آمالا كبيرة. وهو ما تؤكدته رسائله المؤرخة في هذه الفترة. لذلك، لن نستغرب عندما يوجه فوهة بركانه النقدي اللاذع إليهم. فقد ارتبط بالسريالية في مرحلة كان يشعر فيها باليأس والإحباط والقلق والتدمير... وكان يفكر فقط في كيفية إعادة بناء حياته بمعزل عن كل التصورات السياسية والاجتماعية المتلاحقة. ورغم أن أرطو كان الأشد عنفا وتطرفا من بين السرياليين، فإن "ما يسترعي الانتباه أولا في انتمائه إلى المجموعة، هو روحه التنظيمية وقدراته التنسيقية [...] لأن البعض يظهر السريالية وكأنها رأس للبهيمية. والحال، أن أرطو المجنون تولى إدارة مكتب الأبحاث السريالية [...] ودعا إلى التنظيم"16. وهذه مسألة ظلت ملازمة له في معظم فترات حياته. فهو إنسان يتميز بالدقة وحسن التنظيم والتنسيق، ويمقت اللامبالاة وعدم تحمل المسؤولية. وهي سمات طبعت كل العظماء الذين حفروا أسماءهم في سجل التاريخ.

وحول ظهور السريالية كفكر جديد، وما أضافته إلى الساحة الفنية والأدبية، يؤكد أرطو أن المسألة محسومة بالنسبة إليه بشكل نهائي، ذلك أنه "لم يكن هناك عقل سرياليي يحد من المعنى. وأحسن ما في هذا العقل كان قبلا عند لوتريمون Lautrémont ورامبو Rimbaut [...] فالسرياليون إذن لم يأتوا بجديد"17.

لا شيء طبعاً ينبع من فراغ، ولكل شيء أصل ومصدر. وبالتالي، فإن السريالية هي الأخرى ليست "لقطة"، بل استمدت أصولها النظرية من هذا المنبع أو ذاك، حتى اكتست الحلة التي عرفناها عليها. لكننا لا نشاطر أرطو الرأي في أن السريالية لم تأت بجديد، على اعتبار أن العمل الإبداعي كيفما كان نوعه، لا بد وأن يتضمن بعض عناصر الجدة. وعن ارتباط السريالية بالثورة، ورفعها لشعارات التغيير الجذري يتساءل أرطو عن التحول الذي يمكن أن تكون قد أحدثته في الحقل الفكري والثقافي؟

لم يكن هذا التحول قطعاً ليستجيب لطموحاتهم، لكن هذا لا يعني التقليل من شأن هذه الحركة التي تمكنت من إسماع صوتها وفرض نفسها في ظل ظروف سوسيو ثقافية وسياسية متميزة. وقد أعلن أرطو عن الموت المبكر للسريالية منذ اليوم الذي أعلن فيه بروتون ومشايعوه أنه يجب عليهم التحالف مع الشيوعية، والبحث في مجال الأفعال والمادة الآنية عن نهاية حركة لا يمكن أن تحدث طبيعياً إلا داخل الإطارات الخاصة بالعقل. "لقد اعتقدوا أنهم باستطاعتهم السخرية مني عندما تحدثت عن الشروط الداخلية للروح"¹⁸.

إن أرطو لا يقوم بتغليب الجانب الروحي على الجانب المادي، لأنه يملك هو الآخر تصوراً مادياً عن الحياة والكون. بيد أنه يسعى فقط إلى رد الاعتبار إلى الروح التي لا يمكن فصلها بتاتا عن المادة. صحيح أن الواقع هو الذي يصنع الفكر، لكن الفكر يعود ثانية ليدبر دفة هذا الواقع ويوجهه وفق إستراتيجية خاصة.

ويؤخذ أرطو على السرياليين خضوعهم للشروط التي تمثلها عليهم اللغة والكتابة. فهم في نظره "ليسوا أقل من خنازير [...] لأن السريالية عندهم هي إمكانية للكتابة بطريقة أو بأخرى"¹⁹. ويسترسل أرطو في سرد مجموعة من الأسباب التي أدت حسب اعتقاده إلى الاندحار النهائي للسريالية ويقول: "لقد ماتت السريالية بفعل التعصب الغبي لأتباعها. وما تبقى هو نوع من الركام الهجين الذي عجز السرياليون عن وضع اسم له. فالسريالية يجب أن تبحث مرة أخرى عن أصلها، وأن تراوح أثارها الخاص، لأنها تقف عند التخوم الأبدية للمظاهر، كما أنها لم تتموقع في الحياة، وهي عاجزة عن الاختيار، وعن تقرير مصيرها..."²⁰.

لم تسلم الماركسية هي الأخرى باعتبارها نتاجاً للعقلية الغربية من النقد الشرس لأرطو. وساهم الزواج الكاثوليكي الذي حدث بينها وبين السريالية -وهو أحد أهم أسباب انفصال أرطو عن أصدقائه- في تأجيج غضبه من الماركسيين الذين حاولوا إحداث ثورة، يقول: "أطمح إلى طرح مسألة الثورة بصورة شاملة، وأرى أن الماركسية غير كافية لانحياز تصور شامل للثورة"²¹.

ولعل السبب في ذلك يعود بالأساس إلى طليعية الثورة الماركسية التي هي ثورة اجتماعية، تنغيا إنصاف الطبقات المسحوقة، والدخول في حرب لا هوادة فيها مع مصاصي دماء الفقراء والمحرومين، لكنها تناست أن الثورة الاجتماعية ما هي إلا جانب بسيط من الجوانب المتعددة للثورة الشاملة. "وإذا بقيت الثورة الماركسية جزئية، ولم تكن سوى رد فعل بدل أن تكون حركة جديدة، فلأنها ما زالت أيضا منتمية إلى الباتولوجيا الغربية، ولم تستطع تجاوز التقسيم: مادة، روح [...] وعلى الرغم من اجتماعيتها، فلأنها لم تستطع توسيع مفهوم الفرد، بل حاولت طمسها تحت ضغط الطبقة العاملة"22.

يركز أرتو بشكل جوهري على أحادية النظرة الماركسية للثورة، لأنها بأحاديتها هاته لن تطل على الواقع الإنساني في حقيقته، بل سترى فقط الجوانب التي يتيحها لها الثقب الضيق الذي تطل منه. كما أن هذه الثورة أيضا تقوم بالإجهاز على الفرد وعلى طاقاته الإبداعية الخلاقة من خلال دمجها بالقوة في إطار جماعي، وتوجيهه وفقا لإرادة الجماعة، لا استجابة لرؤيته الخاصة. وفي ذلك خنق وتضييق على الحرية التي هي أغلى شيء يتمتع به الكائن.

ومن بين الانتقادات الأخرى التي وجهها أرتو للماركسية، كونها عاجزة عن تفسير ظاهرة الوعي، وعدم الاعتراف بعالمه "لأنها ترى في ذلك اعترافا بواقع العقل المطلق. وأنا أقول أن هذا الموقف يجسد موقفا روحانيا [...] وتواصل تطبيق المنطق الروحاني القديم الذي يميز بين المادة والعقل. فالمادي يقف عاجزا أمام العقل، وأنا أريد أن ندخل ميدان الوعي والسلاح بأيدينا"23.

بالفعل، فإن الماركسية وضعت جانبا كل ما هو روحاني لأنه من إنتاج البنية الفوقية. والحال، أنه يجب التركيز أولا على البنية التحتية بمكوناتها وتضاريسها قبل الخوض في أي مجال آخر، على اعتبار أن النقاش في الروحانيات، وكل الأشياء المجردة لن يكون سوى نقاشا "بيزنطيا" لا طائل من ورائه!

غير أن هذا التبرير ما هو في الواقع إلا محاولة للهروب إلى الأمام، تفاديا للدخول في مناقشة علمية ومنطقية في ظواهر شغلت الفلاسفة منذ سالف الأزمان، قد تفضي إلى كشف بعض المفوات والمنزلقات التي لم تستطع الماركسية كفكر بديل تغطيتها.

3-أرطو والدين

1.3-كاثوليكية أرطو المعقدة:

إن أول ما يمكن أن يسترعي انتباه القارئ من خلال إطلالة سريعة على الأعمال الكاملة لأرطو، خاصة تلك التي أعقبت فشل مسرحية "آل سنسي" Les cenci الحضور القوي للعامل الديني. هذا الحضور لا نكاد نمسك بتلابيه حتى ينفلت منا ليغوص بنا في غياهب حقيقة.

لقد كان لنشأة أرطو داخل أسرة كاثوليكية العقيدة أثر بالغ، وإلى حدود التحاقه بباريس للتلمذ على يد شارل دولان Ch.Dullin، بمسرح "الأتوليه" L'atelier، ظل أرطو متشبثا بعقيدته.

بيد أن التحاقه بالحركة السريالية بدد وزعزع كل المسلمات التي كان يؤمن بها. "إن كاثوليكية أرطو معقدة للغاية، فقد عاش بالتناوب على غمط اللعنة Anathème والأزمة الصوفية. وهي بالتأكيد نفس صفات المذاهب الباطنية المختلفة أو الأفكار الشرقية. كما أنها أيضا تأثيرات معقدة تلقاها عقله ومائلها وأبلغها. وتحتل الكاثوليكية من بين هذه المؤثرات مكانة مرموقة لأن الأمر يتعلق قبل كل شيء بدين الطفولة، وعمق نسقنا العقلاني الغربي"24.

على هذا الأسس، فإن الكاثوليكية باعتبارها موروثا دينيا وثقافيا مثلت التصورات التي أطرت حياته الفنية والأدبية. "وقد أبان أرطو عن معرفة واسعة ويقينية، وإلا فهي على الأقل متعمقة. بمختلف التيارات المسيحية"25. غير أن ثقافة أرطو المسيحية لا تعني بالضرورة تدينه وممارسته للشعائر والطقوس التي دعا إليها المسيح.

وانسجاما مع الخط الثوري الذي تبناه، فقد بحث في الكاثوليكية عما يدعم موافقه ويزكيها، حيث اعتبر أن "المسيح هو الثوري الحقيقي الوحيد، وخلف كاثوليكيته يتموضع مبدأ الهدم، وهو ما يهمة"26.

إنه نوع من التعامل بانتقائية وفرز مع الديانة الكاثوليكية التي تفرض منطقا لاهوتيا يبنني على تبجيل الرب والمسيح وروح القدس. وهو ما شكل فيما بعد مادة خصبة وجه لها أرطو انتقادات غاية في التجريح والتناول.

والملاحظ، أنه ظل يتراوح بين مهادة الدين ومهاجمته. "وسيكون من غير المجدي الزعم بإلحاقه بعائلة المعتقدين، كما أنه من غير المجدي أيضا جعله "كافرا". فهو يعتقد بوجود الرب، ويسعى للتخلص من حكمه، ويقدح فيه. المهم هو الصراع اللامتناه الذي قاده نحو المطلق، صراع بطل ميتافيزيقي، بطل مهشم *écartelé*"²⁷.

تتضح بجلاء انتفاضة أرطو الجذرية التي لم تترك أي رمز من رموز الكاثوليكية إلا وشملته. وانطلاقا من اللبس الذي اكتنف حياة أرطو الدينية، وصعوبة الحسم في تصنيفه داخل خانة الكاثوليكين المحترمين لعقيدتهم، ونظرا للمكانة المتميزة التي أصبح أرطو يحظى بها في المحافل الأدبية والفنية على الصعيد العالمي، حاول أحد الباحثين اليهود وهو سلفستير لوترانجر Sylvester lotringer جعل أرطو يقاسمه اعتقاده الديني بشكل تعسفي. يقول في هذا الإطار "لم يكن أرطو مؤمنا عاديا. ولم يكن كذلك مسيحيا ولا مضادا للمسيحية *Anti-chrétien*، ولكن أسوأ من ذلك. لقد كان يهوديا لا يستطيع كشف هويته [...] كان أرطو و(سيمون وايل) Simone weil يهوديين غنوصيين، جعلنا من كفرهما تحديا لوجود الرب المسيحي"²⁸.

وفي اعتقادنا أن هذا الادعاء مغرض ومجاني، إذ لا يقدم صاحبه أي مبررات منطقية تثبت تدين أرطو باليهودية بعد أن خلع عنه كاثوليكيته. وما يؤكد حربائية أرطو الدينية كذلك هي الرسالة التي بعث بها إلى البابا، يقدم له فيها فروض الطاعة والولاء. إلا أنه سرعان ما سيتراجع عن موقفه هذا ليعث له برسالة ناسخة للأولى، ومتعارضة معها تماما. ومما جاء فيها: "أيها البابا الكلب [...] إنك باسم الوطن وباسم العائلة تدفع إلى بيع الأرواح والسحق الطوعي للأجساد [...] إن ربك الكاثوليكي كان يفكر على غرار كل الآلهة بالشر كله. إنك وضعت في جييك. لم يبق لنا ما نفعله بقوانينك وتحريمك الطائفي وايكليروسك. إننا نفكر في حرب ثانية. حربك أنت أيها البابا الكلب"²⁹. وهذا ما يبرز تدمير أرطو من المؤسسة الدينية التي تفرغ المسيحية من مضمونها الثوري الحقيقي وتجعلها في خدمة الدولة البورجوازية الرثة.

وإذا كانت الدول الاستعمارية مغلقة بمسحة كنسية قد أقصت مجموعة من الديانات والمعتقدات التي كانت سائدة في بعض بلدان العالم، فإن أرطو حاول أن

يعيد الاعتبار إلى الوثنية التي تنبني على منطق مغاير، ونسق فكري مخالف. على أن عبقرية الوثنية تكمن على الخصوص في قوة علاماتها: "وهنا تتجلى بدون شك أصالة أرتو الكبرى، فهو الوحيد الذي حاول السير حتى النهاية لاستكشاف أنثروبولوجية ضرورية لإعادة تشكيل مسألة الفن والمسرح جذريا. وإعادة وضع علامة استفهام حول فعاليتها"³⁰.

كل شيء إذن عند أرتو موجه لخدمة المسرح والفن. حتى أن نظرتة إلى الدين لا يمكن فصلها في أي حال عن دراماتورجيته. فإذا كانت الكاثوليكية قد أغرقت المسرح الغربي بالمواضيع السيكلولوجية المبتذلة، فإن أرتو من خلال تأكيده على ضرورة أخذ المعتقدات البدائية بعين الاعتبار، إنما يسعى إلى التأكيد على وجوب الاستفادة من طقوس هذه الديانات، ولغاتها الرمزية العميقة في أفق بناء "قرين" وبديل للمسرح الحالي.

وقد استخلص قوانين المنطق الوثني كما يستخلصها الأنثروبولوجيون من خلال ثلاثة نماذج كبرى، هي (سوريا إليوجابل) *La serye d'Héliogabale* 31، والنموذجين البالييني والمكسيكي.

2.3-تحامله على المسيحية:

كان هناك "في مسرح أرتو نوع من التعارض بين مفهوم الاحتفال والشعيرة، ومفهوم التحذيف *Le blasphème*. نعم، إن التحذيف هو نتيجة للإيمان، والملحد لا يجذف"³². وهي قاعدة لا يمكن سحبها وتعميمها، غير أن التحذيف يطبع جل النصوص المسرحية التي كتبها أرتو سواء في مرحلة مسرح ألفريد جاري *A.Jarry* أو حتى في بعض المقاطع من مسرحية آل سنسي *Les cenci*.

وقد كان لانفتاح أرتو على الثقافة الشرقية أثر فعال في التحامل على كل ما هو غربي بما في ذلك الديانة الكاثوليكية، حيث حاول إظهار تنصله التام من الدين إبان مرحلة "رودز" *Rodez*. يقول في أحد نصوصه: "أنا هو الشيطان والرب [...]. إن الرب ميت ويعتقد أنه حي، لأنه نسي قانون الكائن..."³³. ويضيف في نص آخر: "أنا لست المسيح، ولكني عدوه وعدو الرب"³⁴.

يجمع أرتو بين قيمتين متعارضتين. قيمة الشر التي يمثلها الشيطان، وقيمة الخير التي ترمز إلى الرب. إلا أنه سرعان ما سيجعل القيمتين تمتزجان في شخص واحد. شخصه هو، ويجعل من الرب وكل من يدور في فلكه عدوا له. ويثمن ما ذهب إليه قائلا: "أنا أرتو الذي طردت الرب يوما مع ملائكته، فعادوا إلى الأرض في شكل رجال ونساء [...] ومن يكون الرب، إنه العقل الباطني الذي يحسب وينتقد ويبحث عن العمل الخارجي" 35.

يسمو أرتو هنا على الرب، ويعتبر نفسه سابقا عليه في الوجود، بل يستحكم حتى في مصيره ومصير ملائكته، لأنه تطفل على عمل أرتو! فهل يمكن اعتبار هذا الكلام ضربا من الهذيان والجنون؟ أم أنه يعبر عن فكر متعمق، وفلسفة خاصة في رؤية الوجود والكون؟

إن الفرضيتين معا واردتان، ولا يمكن تغليب إحداها على الأخرى، لأن لكل واحدة ما يثمنها ويدحضها في الآن نفسه. فهو يرى مثلا أن يسوع المسيح ومريم العذراء والرب وروح القدس اتحدوا جميعا ضده لكي يبعده عن الفهم الحقيقي للإنسان، ويحولوا بينه وبين بلوغ كنه الحياة، وما تنطوي عليه من خفايا وأسرار. على هذا الأساس فإنه "ليس هناك ملائكة ولا رب، هناك فقط (هو) أنطونان أرتو" 36.

يمكن أن يقرأ هذا الكلام بطرق مختلفة، ومن وجهات نظر متعددة. ذلك أنه كلام مفتوح على كل التأويلات. فعندما يشبه أرتو الحياة بالمرشح، ويبحث عن قرين لهذا المرشح، فإنما يبحث في الواقع عن قرين للحياة ككل.

وفي هذا السياق يمكن أن نذهب بعيدا لتساءل عن المنحى الوجودي والعبيثي عند أرتو. "فقد آمن بأن الإله الذي خلق عالمنا لا بد وأن يكون إلها شريرا وعاجزا. وإلا كيف استطاع أن يجعله قاسيا وناقصا هكذا؟ إن الخلاص لا يمكن أن يأتي إلا من إله خارج كوننا، ولذا فهو بريء من خلقه" 37.

إن الإنسان إذن لا يملك حرية الاختيار، وما هو إلا ممثل بسيط يحركه هذا المخرج المتسلط -الإله- وفق إرادته، دون أن يترك له حرية التصرف والخلق. وإذا رفض الامتثال لهذه الأوامر فإنه يقصى نهائيا من الظهور على مسرح الحياة.

وما يركي هذا الطرح كذلك هو ما تضمنه برنامجه الإذاعي المعنون

بـ "للخلاص من حكم الرب" 38 * Pour en finir avec le Jugement de Dieu.

4- أنثروبولوجية الجسد الأرضي، وتفجير النسق الثقافي الغربي

4-1- توطئة:

إن تعاطي أرطو مع الجسد باعتباره لغة توليدية غير محدودة، اتسم بالانطلاق من جسده هو كمعطى مادي ملموس، وكمرجعية حاضرة في "الهنا" و"الآن". هذا الحضور الشكلي الناقص والمفارق - بالنظر إلى الأمراض والأسقام التي لاحقت أرطو طيلة حياته - أغنى الخطاب الأرضي حول الجسد، وجعل منه خطابا "كlinikيا" استشفائيا أحيانا، وأحيانا أخرى خطاب لغة مسرحية بديلة عن اللغة الكلامية التي هيمنت على المسرح.

إن لعنة الأمراض المزمنة وتنوعها وحدتها، جعلت أرطو يدرك جيدا قيمة الجسد وأهمية كل عضو من أعضائه. ولأن المعاناة هي القاعدة الخلفية للإبداع، فقد استطاع أرطو أن ينتج لغة إبداعية جسدية فيها من الدقة والعمق بقدر ما فيها من الصدق والإقناع. وطالب بجسد ملائكي باتولي بدون أعضاء! ومنيع من كل الأسقام.

لقد تحول جسد أرطو إلى بؤرة توتر ومنبع للإلهام والإبداع. وما دام أن رؤية المجتمع الغربي للجسد مقيدة بالثقافة المسيحية "البیضاء"، وبالأصفاد والمحرمات، فإن هذا ما دفع بأرطو إلى الهجرة نحو الثقافة "الحمراء" والأرض المكسيكية التي احتضنته، ووجد فيها ضالته المنشودة من خلال رحلته الأنثروبولوجية ومعايشته لقبائل "التراهوماراس" Tarahumaras البدائية الهندية الأصلية، ومشاركته لها في إحياء طقس "البيوتل" Pyotl. هذا المخدر/الطقس الذي شكل على الدوام مظهرا من مظاهر تميز هذه القبائل وثقافتها وعراقتها. وإذا كان أرطو قد وجد في ممارسة هذا الطقس، وفي بعض الشعائر الأخرى مسرحا مفتوحا في حالته التلقائية الأصلية، فإنه لم يتسن له بعد عودته إلى فرنسا أن يستثمر هذا المخزون الثقافي ويغني به مشروعه المسرحي، حيث تم احتجازه في مجموعة من المصحات العقلية بدعوى أنه مجنون. وبذلك انضاف العقل إلى الجسد ليدخلا معا مغامرة جديدة غامضة وملتبسة.

وعاش أرطو مأساة مزدوجة تتراوح بين مقاومته لجسده العليل، ونضاله ضد "إمبريالية" العقل الغربي الذي حارب الهذيان و"الجنون". هكذا أقحم أرطو

"الشيزوفريني" Shisophrin في عالم غريب مكنه رغم ذلك من الحرية في إنتاج أعمال مشتتة وغير منسجمة، لكنها عميقة وبلغية. وسمحت هذه المرحلة العصبية لأرطو كذلك بالتمسرح في كل أفعاله اليومية دون مانع أو رادع. وهذا ما جسده بعد عودته إلى الحياة الطبيعية من خلال المحاضرات التي ألقاها، والتي تعبر بحق عن مسرح القسوة الذي ظل مشروعا معلقا وأفكارا نظرية تنتظر التطبيق العملي.

4-2 جسد مهشم يتقيا الحقيقة:

بعث أرطو بمجموعة شعرية إلى جاك ريفيير Jacques Rivière باعتباره مديرا لإحدى أشهر المجلات الأدبية الفرنسية -N.R.F- غير أن ريفيير اعتذر عن عدم نشرها ودخل في مراسلة مطولة مع أرطو بهذا الشأن. وفي نهاية المطاف اتفقا معا على نشر هذه المراسلة، لأنها تفوق في قيمتها الأدبية والفنية الأشعار التي نظمها. لكن ما لم يستطع ريفيير إدراكه هو طليعية الشعر الآرطي الذي يحتوي على مجموعة من الانزياحات والخروقات للقصيدة المتداولة، وهو ما يتنافى جماليا مع المعايير الشعرية الشائعة في تلك الفترة.

استطاع أرطو في مراسلته مع ريفيير تطوير طبيعة معاناته، ووصل إلى دقة متناهية في وصفها، وبذلك خلق لغة جديدة متميزة: "لقد دخل في صراع مع جسده لكي ينجح في استخراج هذه النصوص كلمة كلمة" 39. كان أرطو على علم تام بكل زاوية من لحمه، وكل عرق من جسده. ونظرا لشدة معاناته وعذابه الذي قاده إلى اليأس، فقد كتب يقول: "أكرر أنني لم استطع أن أحیی أبدا، وأفكر وأنام وأتكلم وأكل وأكتب. ولم أكتب إلا لأقول بأنني لم أفعل شيئا أبدا، ولم يكن باستطاعتي فعل أي شيء. إن كل عملي لم يؤسس إلا على هذا العدم، على هذه المذبحة، هذا العراك من النيران المنطفئة، هذه الحركات الدامعة والمحزنة" 40.

اضطر أرطو إلى خوض صراع مرير ضد عجزه الطبيعي الذي لم يختره، وإنما فرض عليه. وهو عجز دفعه إلى التمرد على نفسه، قبل التمرد على المجتمع وهياكله ومؤسساته. فكان أن اختار الصرخة التلقائية كأحسن وسيلة تعبيرية عن هذا العجز المستدم ضدا على تواتر الكلمات التي لن تقود في النهاية سوى إلى الصمت المطبق.

وإذا كانت "الحياة نفسها ليست حلاً، لأنها لا تتضمن أي نوع من الوجود الاختياري المحدد الذي نرضى به..."⁴¹، فإن الحل في نظره هو مفارقة هذه الحياة وتطبيقها نهائياً عن طريق الانتحار. يقول: "إنني أسكن بفكرة الانتحار شيئاً فشيئاً بقدر فظيع، إلى درجة أنه أصبح بالنسبة إلي المخرج الوحيد [...] أنا مجنون بالآلام وعاجز، معذب، كما أن حياتي عبارة عن كابوس متعذر تسميته منذ سنة خلت"⁴².

وصل أرطو إلى الباب المسدود، كل شيء بدا من حوله مظلماً، وليس هناك من أمل يعيش من أجله. كما أنه أحس بعمق بأنه ميت منذ زمن بعيد، ومدفوع إلى الانتحار رغم أنفه. إنها الرؤية المأساوية الحالكة التي حكمتها على الدوام. وهو "إدراك حسي فريد على العموم، يستدعي إدراكاً مطلقاً في الفضاء المطلق للجسد، وشعوراً بالانسجام في كل مستويات الكائن، فمغالاته تدفعنا إلى قياس حدودنا الخاصة، وضعفنا، وعجزنا وخضوعنا لما نحن عليه. فنحن نعاني ككل كائن مستقبلي من نقص في كينونتنا. لكن الذي ينقصنا أكثر في هذه الكينونة الناقصة هو حدة النقصان. ويعتبر أنطونان أرطو حاملاً لهذه الحدة الفارغة..."⁴³.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا ما يبرر الجنون "المتافيزيقي" لأرطو، وبلوغه حد التحذيف، رغبة منه في لم شتات جسده المشوه والعاجز، والمسكون بشئ أنواع الأمراض والأسقام. وهو ما يتضح جلياً في إنجيله الثاني "فان كوخ متحدر المجتمع" *Van gogh le suicidé de la société*، والذي ليس في الحقيقة سوى سيرة ذاتية مقنعة لأرطو، ومرافعة قاسية ضد كل القوانين البائدة التي أنتجها العقل الغربي البئيس. يقول أرطو: "إن لي جسداً يختبر العالم ويتقياً الحقيقة. إن الذي يتحدث إليكم شخص بلغ به اليأس منتهاه، شخص لم يعرف سعادة العيش في العالم سوى الآن فقط، حين رحل عنه، وحين أصبح منفصلاً عنه تماماً"⁴⁴.

إذا كان أرطو لم ينتحر فعلياً، فقد اعتبر أنه متحدر داخلياً وفاقد لكل مسوغات العيش. هذه السوداوية في فكره والناجمة عن معاناته، اعتبرها موريس بلانشو Maurice Blanchot مصدراً لتفتق عبقريته وفكره، حيث يشير إلى أن: "المعاناة والفكر مرتبطان على الدوام"⁴⁵. ويضيف في مكان آخر أن "أرطو كان يعلم بعمق أن تجربة المعاناة تدفعه إلى التفكير"⁴⁶.

إنها فعلا لمفارقة كبيرة عندما يكون الجسد المتألم منتجا والأجساد السليمة خاملة وراقدة. ترى لو لم يعان أרטو ويكابد قسوة الأمراض الجسدية والنفسية، هل كان ليصير أحد عمالقة المسرح الطليعي، ورائدا في مجال الشعر والفن بشكل عام؟ لقد ناضل أרטو بجسده العليل حتى النهاية. "إنه شهيد Martyr مثل آخرين في أزمنة أخرى، فعلوا ذلك باعتقاد راسخ منهم روحا وجسدا"47. أراد أרטو الحصول على جسد متوازن وقوي، وكأنه يعلم مسبقا صعوبة المراحل التي تنتظره ومأساويتها. وبما أنه رجل مسرح بامتياز، وحياته كلها مسرح مفتوح وغير منظم، فإنه يرى أن "المسرح الحقيقي هو الذي يبني جسدا بدون أعضاء"48. وهو الحلم الذي راوده على الدوام، والذي لا يمكن تحقيقه إلا على مستوى التخييل.

ومن الإفرازات المباشرة لمعاناته كذلك، العنف الذي طبع كل كتاباته ومواقفه عبر لغة عنيفة وغير مسيحة. فقد حكم بقسوة على كتاباته الشبابة حين أحرقتها... وجعل من نفسه ولغته قوة كاسرة تدم كل من حاول اعتراض طريقها. وعن علاقة الجذبة بالجسد الأرتوي ودورها في هندسة ميولات ونزعات أרטو يقول جاك بوركو Jacques Bourgaux "كان أרטو يعيش تمزقه في جسده، لهذا تبدو الجذبة وكأنها في قلب حياته. أي أن هذا التفجير نفسه هو سبب البوليميكات والتوترات والتمزقات الداخلية لإرادته. ورغم أنه لم يتم التعبير عن الجذبة إلا نادرا، فقد كانت حاضرة على الدوام في نصوصه، خلف أشكال متعددة من الاستعارات وإسقاطاته هو نفسه"49.

وعليه، فقد حمل أרטو هم البحث عن لغة تستطيع تحويل جذبته السديمية العمياء إلى جذبة "ثقافية"، حيث وجد ضالته في اللغة البليغة لأجساد الباليينين. ورغم محاولاته المتكررة عبر وسائل متعددة التخلص من أسر جسده العليل وإكراهاته، فإن كل هذه المحاولات باءت بالفشل. وهذا ما سوغ لنا القول بأن معاناته كانت معاناة أنطولوجية نابغة من جسده بامتياز.

4-3 المغامرة المكسيكية: بحث عن ثقافة الجسد

بعد فشل مسرحية آل سنسي قرر أרטو السفر إلى المكسيك. ترى ما هي الأسباب التي جعلته يقدم على هذه الخطوة؟ ولماذا المكسيك بالذات؟

يجب أرطو بنفسه عن هذا السؤال قائلا: "جئت إلى المكسيك هاربا من الحضارة الأوروبية، وريثة سبعة قرون أو ثمانية من الثقافة البورجوازية، لأنني أحقد على هذه الثقافة وهذه الحضارة" 50. كما أنه أيضا جاء إلى المكسيك للقاء الإنسان الأحمر والأرض الحمراء والثقافة الحمراء. هذه الثقافة التي تضم بين طياتها موروثا ميتافيزيقيا محسوسا ومجسدا سيستفيد منه في إثراء بحثه المسرحي.

من هذا المنطلق "يجب أن ننظر لكل سفر -لأرطو- باعتباره إخراجا مسرحيا للفضاء. لأنه يتضمن عنصرا تمسرحيا Un élément de théâtralisation وانتشارا في الطول والعرض والعمق لمجموع الأنواع الخاصة" 51.

إن الذي دفع أرطو إلى هذه المغامرة كذلك هو نوع من الحنين إلى اكتشاف أسرار العصر الحجري والبدائي، والوقوف عن قرب لمعينة هذه الحضارة الضاربة في القدم بطقوسها الافتتائية المشحونة بشتى ألوان الرموز. غير أن أرطو لم يجد بمدينة مكسيكو ما كان يحلم به، بل وجد فقط "جثة الثقافة الأوروبية التي بدأت أوربا نفسها تتخلى عنها" 52.

ورغم الاستقبال الذي خصص له من طرف المثقفين والموظفين الساميين، واهتمام كبرى الجرائد والدوريات به، فإن ذلك لم يكن ليلبي حاجته. فهو لا يهتم بالمظاهر بقدر ما يهمه تنفيذ مهمته المتمثلة في "تحرير القوى الخفية" Les forces occultes ورد الاعتبار إلى الثقافة المكسيكية القديمة.

أصيب أرطو في البداية بخيبة أمل كبرى، فالمكسيك يعيش على إيقاع صراع سياسي مرير بين القوى اليسارية المتمزقة ضد التحالفات البورجوازية الكومبرادورية. وعلى الواجهة الثقافية ركز أرطو في المحاضرات التي ألقاها بمكسيكو على محاكمة الماركسية والسريالية، كما "عرض مفهوم المسرح السحري، وهو نوع من الوسيط بين العلامات والطقوس، كما هو الحال بالنسبة إلى الميثولوجيا المكسيكية [...] فالميثولوجيا المكسيكية كنز بالنسبة إليه، ومن الأرجح توضيحه للمكسيكيين أنفسهم الذين يعيشون منقطعين عن ماضيهم الخاص والعالم أجمع لدحض الرأسمالية الشريرة" 53.

إلا أنه لاقى معارضة شديدة من طرف الماركسيين الذين اعتبروه أحد رموز الاستعمار والرأسمالية. ورأوا في دفاعه عن الهنود والميثولوجيا نوعا من التخمة

الفكرية، وابتعادا عن الاهتمام بالواقع ومشاكله الآنية التي تنتظر حلولاً. والحال، أن أرتو منذ المقالة التي كتبها حول "فتح المكسيك" اتخذ موقفاً معادياً للاستعمار والاستغلال. فهذا الفتح في نظره "يحمي بطريقة مبالغ فيها دموية الغرور الأوروبي المعمر دائماً. ويمكن من فضح التصور الذي تبناه أوروبا حول تفوقها السامي" 54. ظل أرتو رغم ذلك متشبثاً بضرورة لفت انتباه المكسيكيين إلى أهمية العناية بثقافتهم الأصلية، وأنه إنما جاء إلى المكسيك بحثاً عن جواب لمرض الثقافة الأوروبية الذي صار معدياً.

وإذا كان أرتو يسعى إلى الاغتسال في الحمام الميثولوجي المكسيكي، فإن هدفه من وراء ذلك دائماً هو تنوير الواقع ونفض الغبار عنه، بغية رد الاعتبار إلى الثقافة الحقيقية. وهو السبب الذي جعله مرة أخرى يتحمل أعباء السفر إلى أراضي التراهوماراس حيث يوجد الهنود الأقحاح الذين "يحملون ثقافتهم فوق رؤوسهم".

4.4- أرتو أنتروبولوجياً:

حصل أرتو على دعم مادي من الجامعة ومن معهد الفنون الجميلة، واتجه فوراً إلى التراهوماراس. وقد عانى الكثير من المتاعب قبل وصوله، خاصة بعد انتهاء مؤنثته من المخدرات، وتفاقم مرضه. وفي طريقه رأى مشهداً اعتبره سحرياً: "فقد شاهد على الطريق المقابل لطريقه هنوداً مستلقين على الأرض يستمنون، وهم يحدقون فيه مباشرة، ويلقون بحفلات التراب في اتجاهه" 55.

وهذا هو أول مؤشر على إمكانية عثور أرتو على ما جاء للبحث عنه. غير أنه اصطدم عند وصوله بالمدرسين الذين كلفوا باستئصال الجذور الدينية من التراهوماراس، وترويج الثقافة الماركسية البديلة، ومنع الهنود من إحياء شعائر "البيوتل" Pyotl.

"إن تجربة أرتو بالمكسيك هي رحلة استكشافية أنتروبولوجية، حيث سيحاول أن يعيد لهنود التراهوماراس قيمتهم وحقيقة كلامهم [...] ورغم ذلك فرحلته الاستكشافية هي كذلك سفر شاعري ومسافة روحانية التزم فيها بكل كيانه" 56.

إن الثقافة لا يمكن أن تنفصل عن باقي الإنتاجات الاجتماعية الأخرى، بل قد تحتويها، وهو السبب الذي جعل أرتو يتوق إلى استكشافها واستجلاء سحرها

وألغازها. "إن قبائل التراهوماراس ملازمة للفلسفة، وهي ملازمة لها إلى حد أنها أصبحت نوعا من الافتتان Envoûtement الجسدي، فليس هناك عندهم حركة عشوائية أو حركة لها معنى فلسفي مباشر" 57.

إن ما وجد أرتو عند التراهوماراس يؤكد أنه على صواب ضد كل من يحاول التقليل من الإنسان بشكل عام. فهذا الشعب الذي لازال على بدائته ينتج ثقافة عميقة رغم بساطة مظهرها. إنهم فلاسفة بطبعهم، يستقون فلسفتهم المتميزة من حياتهم البسيطة الأصيلة والضاربة في عمق التاريخ. وقد حرص أرتو كل الحرص على حضور طقس "البيوتل" بعد صراع مرير مع المسؤولين الذين لم يرحصوا للتراهوماراس بإحياء هذه الشعيرة. "وجد أرتو في رقصة الهنود مركز حلمه في الجذبة التي تحرر القوى الخفية [...] وهي كذلك وسيلة تمنعه من ألا يعود "أيضا"، أي ذلك الذي تخلت عنه العقول [...] كما أنها أيضا وحي بالشعر في الحالة الصافية، وخلق بعيد عن اللغة، وإبداع للحركات والإيقاعات الراقصة [...] وجد إذن مسرحا في حالته الأصيلة" 58.

هنا يتحقق مسرح القسوة الذي نظر له أرتو بمفاهيمه السحرية والميتافيزيقية، فهو مسرح مفتوح وتلفائي. انبهر أرتو بهذا السر وهذه المعرفة، وأصيب بالذهول والحيرة، إذ كيف لا يتم استثمار هذا الكنز الثمين لإعطاء وجه حقيقي للمسرح، في حين أنه يتم اللجوء في أوروبا بثقافتها "المتجاوزة" إلى التركيز على المسارح السيكلوجية المجانية؟ لماذا يتم استغلال هذه الشعوب المستضعفة اقتصاديا وطمس هويتها ومسح حضارتها؟ بأي حق تسمح أوروبا لنفسها بالإجهاز على ثقافة أصيلة تفوق في أهميتها ما أنتجه العقل الغربي "المدنس"؟

إنها أسئلة شغلت بال أرتو بكل تأكيد وحملته على ازدراء القوى الغربية الاستكبارية.

5- الثقافة الشرقية تفجير للنسق الثقافي الغربي:

إن علاقة أرتو بالشرق لا تنحصر فقط في أصوله الإثنية اليونانية، ولا حتى في جينكا أنتناسيو التي هي الأخرى من أصل باليني يوناني، وإنما تطول هذه العلاقة

حتى نسقه الفكري، وأحلامه وطموحاته. فقد شكل الشرق بالنسبة إليه مأوى روحانيا وعالمًا مطلقًا.

إن العالم الغربي يعيش على إيقاع أزمة خانقة وشاملة مرتبطة بتطور حضارته المادية، وبما أن هناك علاقة جدلية بين الثقافة والحضارة حسب أرسطو إلى درجة أنه لا يمكن الفصل بينهما، فإن الإنسان مريض بمرض الثقافة، ذلك أن حياته اليومية فارغة، لأنها تخلت عن المقدس، وانتظمت حول شرهة خاطئة [...] لقد ماتت القيم الحقيقية والأساطير أو فقدت قيمتها...⁵⁹.

وهذه مسألة طبيعية، لأن الواقع المريض لا يمكنه أن ينتج إلا إنسانًا مريضًا عاجزًا يستهلك فيما برجوازية مبتذلة بعيدة كل البعد عن إنسانية الإنسان وطبيعته، وفارغة من أي محتوى روحاني. وعليه، فإن البديل المنطقي لهذا الواقع المنهار، هو القيام بثورة شاملة، غير أنه "لا ثورة دون ثورة في الثقافة، أي دون ثورة في العلم الحديث تجاه الإنسان والطبيعة والحياة. والتصور الذي يعزل مسألة الحياة عن مسألة الثقافة يمثل في رأيي موقفًا برجوازيًا." ⁶⁰ ويضيف أرسطو في مكان آخر أنه "لا ثورة دون ثورة ضد الثقافة الأوربية، وضد كل أشكال العقل الأبيض، ولا أعزل العقل الأبيض عن أشكال الحضارة البيضاء" ⁶¹.

إنها دعوة إلى إعادة النظر في تفوق أوربا وسموها، وانتقاد لمركزية الغرب كنواة فريدة لبلورة كل الأنساق الفكرية والثقافية المتطورة. وصيحة لتثوير إواليات فهمنا للحياة والتعامل معها، واستراتيجية تدميرية وتفكيكية للثقافة الغربية الجامدة في أفق نفوذ الغبار عن الثقافات الشرقية التي بهرته بسحرها وجماليتها.

وهو ما يشمنه قوله مخاطبا كل الغربيين المعتزين بسموهم المشبوه: "إذا كنا نعتقد أن رائحة السود كريهة، فهذا يعني أننا نجعل كل شيء عما هو غير أوربي، وأن رائحتنا نحن البيض هي الكريهة. ويمكن أن أذهب بعيدا، وأقول أنه تنبعث منا رائحة بيضاء، بيضاء كما لو كنا نتحدث عن شر أبيض..." ⁶².

إن عشق أرسطو للشرق دفعه إلى خلخلة الهالة والقدسية التي غلف بها الغرب نفسه على مر التاريخ. ولهذا، انتقد الثورة الماركسية التي لا تعدو كونها ثورة "خبزية"، وكذا الثورة السريالية والأنظمة الرأسمالية الاستغلالية... فهي تنحدر كلها من أصل واحد ومصدر واحد، وعقلية واحدة، وعقلية غربية رثة ومتعفنة.

في هذا الإطار أيضا، وجه أرتو رسائل إلى عمداء الجامعات، منتقدا مناهجهم البيداغوجية وبرامجهم التعليمية، وطرائقهم التدريسية قائلا: "إن مصدر الخطأ يكمن في أنساقكم العفنة Moisis، ومنطقكم المتمثل في 2+2 تعطي 4 [...] إنكم تصنعون مهندسين وحكاما، وأطباء لا يعرفون القوانين الخفية للجسد، والقوانين الكونية للكائن [...] أتركونا يا سادة، لستم سوى مغتصبين، بأي حق تريدون تقنين الذكاء ومنح شهادات للعقل؟" 63.

يرى أرتو أن الطبيعة أكبر من أن تختزل في عمليات عقلية مبسطة، لأن هذا الفهم سطحي وغير معمق. والحال، أن الفهم الصحيح للحياة والكون لا يمكن أن يتم بمعزل عما هو روحاني وميتافيزيقي.

وإذا كان الغرب سببا مباشرا في أفول شمس كل ما هو أصيل ومتجذر، فإن الشرق في المقابل احتفظ بهويته الثقافية. وهذا يعني أنه ليس "مسؤولا عن انخطاط الأشياء. وأنه في اليوم الذي يتقلص فيه الغشاء الكثيف للمبادئ [...] سيتقلص وجه العالم كذلك، وستصير كل الأشياء قريبة إلى الزوال. وهذا اليوم لا يبدو بعيدا" 64.

يجب إذن على الإنسانية أن تحافظ على الترسنة الثقافية للشرق، وتحميها من الضياع، وإلا فلن نعيش إلا داخل وهم الثقافة ووهم الحضارة. وقد وجه أرتو رسالة إلى "الدلاي لاما" Dalaï Lama متوسلا إليه أن يمنحه ترياقا لتغيير العقلية الغربية الملوثة، وعقلا أكثر حرية ورجاحة.

ولقد رأى أرتو في الشرق: "ترسنة النقاء الذي لا ينضب، والعالم الوحيد القادر على تقديم بدائل (لا واقعية) -زمانا ومكانا - كما تقلب في هواجسه (النبئية) بين أفكار الغنوصيين وتعاليم (اللاما) في أعالي التبت، وبين تراث وقفار المكسيك النائية، وكذا عقائد المصريين القدامى، وزرادشت في فارس" 65.

إن ولاء أرتو للشرق ناتج عن ثقته المطلقة في أنه لا توجد ثقافة أرقى من ثقافة الشرق. فهي وريثة آلاف السنين لصراع الإنسان مع الطبيعة. وبالتالي، فهي تمتلك تصورا واقعيًا ومنسجما عن الحياة والكون. وقد بلغ تعلق أرتو بالشرق حد ادعائه بأنه ينحدر من الهملايا حيث يقول: "أنا السيد أنطونان أرتو من الهملايا، لكنني مررت عبر مرسيليا" 66. وما يحز في نفسه أيضا هو اختيار الثقافة الغربية

واقصارها على وسيلة تعبيرية متجاوزة وقاصرة تتمثل في اللغة المخططة بالكتابة، أي بالموت والنهاية.

وهو ما جعله يتابع بلا هوادة بحثه عن شكل تعبري متحرر وغير سجين، حيث يرى أن "الثقافة لا توجد في الكتب، بل هي شكل من أشكال السلوك في الحياة [...] أقول إن الثقافة الحقيقية ليست الثقافة المكتوبة [...] لكن أوروباً تؤمن بثقافة الكتب، لأن في روحها المحافظة تصوراً غير حيوي للحياة" 67.

ومن اللافت للإنتباه أن أرطو الذي آمن بعمق بالشرق، عاد في مرات عديدة لانتقاده من خلال بعض رموزه كاليوكا Yoga التي لم تعد بالنسبة إليه سبيلاً للوصول إلى تجاهل العالم، أو الرسالة الثانية التي توجه فيها بالنقد إلى الدلاي لاما حيث وضعه في نفس السلة مع الباباوات الكاثوليكين.

5-1- المسرح الشرقي كبديل عن المسرح الغربي:

اقتنع أرطو اقتناعاً راسخاً أن ولادة جديدة لمسرح غربي متحرر لا يمكنها أن تتم إلا عن طريق الاستفادة من الشرق بما هو فضاء رحب، ومادة أولية غنية وطبيعية لصنع فرجات متأصلة تستحضر بين طياتها البعد الميتافيزيقي والكوني للثقافة، أي الميتافيزيقيا المتحركة كممارسة طقسية وشعائرية في علاقتها بالسياق الثقافي الآتي والمستقبلي.

وقد تجسد المسرح الشرقي في الإدراك الحسي لأرطو عند مشاهدته لإحدى العروض التي قدمتها فرقة مسرحية قادمة من "جزر بالي"، حيث شكل هذا الحدث بالنسبة إليه لحظة كشف واستبصار، ونزوعاً نحو استجلاء معالم وقسمات هذا المسرح المتميز الذي ينطوي على شتى أنواع التعابير.

من هنا بدأ سعي أرطو الدؤوب نحو تفجير المسرح الغربي من الداخل، وفي ذلك أيضاً تفجير للثقافة الغربية المتضمنة داخل هذا المسرح، في أفق إرساء دعائم مسرح بديل وثقافة بديلة. تقول منيك بوري M.Borie "إن الرغبة في تفجير نظامنا الفرجوي الغربي لإيجاد عالم مليء بالعلامات كما فعل أرطو تعني طرح مطلب سيميولوجي بدل الضرورة التأويلية التي سيسمح لها حل رموز العلامات بفتح أبواب القدرة" 68.

إن اقتراح المسرح الشرقي ذي النزعة الميتافيزيقية عوضاً عن المسرح الغربي ذي النزعة السيكلوجية، يعني كذلك وضع السميولوجيا كعلم جامع وشامل مكان التأويل الذي لا يعدو كونه مطاردة للمعاني والدلالات. إنه كذلك طفرة من الخاص إلى العام، ومن المقيد نحو المطلق.

وتشير ماري كلود أوبر Marie claude Hubert إلى أن "افتتان أرتو بالمظهر الميتافيزيقي للمسرح الشرقي ناتج عن كون المشاركة لم يفقدوا فهم الهول السحري الذي يعد أحد العناصر الفعالة في المسرح. فعندما يتقدم الممثل البالييني مثلاً حاملاً قناع الحيوان المقدس، فإن ظهوره يمر وراءه دائماً هيجاناً عند المتفرجين الذين يمتزجون بالمثلين بشكل عفوي، ويصابون بالجدبة" 69.

لم يعد تصور أرتو عن المسرح كما كان عليه بعد اكتشافه لسحر المسرح الشرقي. إذ إن ما كان حلماً صار الآن واقعاً، كما أن هذا الواقع يمكن من رؤية ما لا تسمح البطوبيا من تصوره، أي المسرح النموذجي الذي يقلص دور النص، ويعطي للجسد مساحة أكبر في اللعب...

وإذا كان المسرح الغربي يعج باللغة الكلامية المبتذلة، فإن المسرح الشرقي "عرف كيف يحافظ للكلمات على نوع من القيمة الانفتاحية. وبما أن المعنى الواضح ليس هو كل شيء في الكلمة، بل هناك أيضاً موسيقيتها التي تخاطب اللاوعي مباشرة، فإننا لا نجد في المسرح الشرقي لغة للكلمة، ولكن هناك لغة للحركات والمواقف والإشارات..." 70. وتبعاً لذلك، ستشكل مفاهيم "الميتافيزيقا"، و"السحر"، و"الجدبة"... اللبنة الأساسية التي سيشيد عليها أرتو ما اصطلاح على تسميته بمسرح القسوة.

لقد سمحت مقابلة المسرح الشرقي بالمسرح الغربي لأرتو، بأن يطور التعارض الحاصل بين مسرح المحاكاة المقيد بمراوية الواقع، ومسرح الخلق والابتكار المتحرر من قيود هذا الواقع وتبعاته. وفي هذا السياق، يؤكد الدكتور حسن المنيعي "إدراك المخرجين الجدد-وعلى رأسهم أرتو - أهمية الجسد عن طريق إعجابهم، وتشبعهم بالمسرح الشرقي [...] الذي مكنهم من نبذ بعض القواعد التي تنطوي عليها الطبيعية والسيكلوجية، كما حثهم على تأسيس منظومة مسرحية للعلامات تحول لهم خلق علاقات جديدة مع المتفرج" 71.

يضمن هذا الرأي إلى حد بعيد ما ذهبت إليه منيك بوري، فهناك هدم للكائن واقتراح للممكن عبر نفض الغبار عن الجسد الذي ظل دائما أكسسوارا وجثة هامدة، وتأسيس علاقة أفقية جديدة مع المتفرج الذي بقي هو الآخر عنصرا منفصلا بدل أن يكون فاعلا ومشاركا في خلق الفرجة المسرحية. وهذا السعي إلى إشراك المتفرج في العمل المسرحي خطوة متقدمة في اتجاه إرساء دعائم فهم جديدة وثقافة جديدة لعلاقة المنتج أو المرسل بالمتلقي.

6- أخلاقية القسوة *Ethique de la cruauté*

من اللافت للإنتباه أن "القسوة": *La cruauté* تشكل مفهوما محوريا يغطي شعرية أروطو المسرحية من الكتابة الدرامية إلى الكتابة السينوغرافية. ونظرا لأهميتها القصوى وشغلها للخيط الرابط بين كل المكونات المسرحية عند أروطو، فإن ذلك ما دفعه إلى تسمية مسرحه بـ "مسرح القسوة" *Théâtre de la cuauté*. وقد أكسب أروطو مصطلح "قسوة" معاني ودلالات متعددة بعد أن أفرغه من الفهم السطحي الذي يمكن أن يتبادر إلى الأذهان.

إن القسوة الأروطية لا ترتبط فقط بما هو مادي -جسدي- بل تمتد كذلك إلى ما هو ميتافيزيقي، وتطول الحياة بشكل عام، وفي كل مظاهرها. يقول أروطو: "لقد قلت إذن "قسوة" كما لو أنني قلت "حياة"، أو كما يمكن أن أقول "ضرورة"، لأنني أريد أن أشير إلى أن المسرح بالنسبة إلي حدث وانبعث أزلي..." 72.

إن فعل الكينونة بما يفترضه من معاناة وآلام، يدفع الإنسان نحو الشعور باليأس والإحباط والتذمر. وبالتالي، الخضوع لناموس الحياة وقواها الخفية التي تتحكم في الكون وتدير دفته. "إن القسوة إذن تعبير عن الصراع الأساسي والدائم الذي يمزق الإنسان والعالم. لكن بعيدا عن هذه الحرب الاستثنائية، فإن القسوة كذلك هي الجشع في خلق إنسان جديد، وجسد خالص" 73.

يقف الإنسان في مواجهة جديدة مع القدر، ويطرح تساؤلات واسعة ودقيقة حول مكانته في الكون، والعلاقة الجدلية بينه وبين مصيره، وهو ما سيقوده إلى وعي ميتافيزيقي بالأننا. من لمة، فإن المسرح الحقيقي يجب أن يكون مفعما بالقسوة لكي يحمل إلى المتفرج الوعي بقسوة الحياة وجبروتها.

وقد عاش أرطو على الدوام العنف القسوة وتجرع مرارتها. وهو ما دفعه إلى القول: "أستعمل مصطلح قسوة، بمعنى شهوة الحياة، والعنف الكوني، والضرورة الحتمية بالمفهوم الغنوصي لزوينة الحياة التي تلتهم الغياهب. بمعنى هذا الألم الزائد عن الضرورة الحتمية، والذي بدونه لا يمكن للحياة أن تستمر. فالخير مرغوب فيه، وهو نتيجة لحدث، بينما الشر يبقى دائما" 74.

إن هناك صراعا دائما ومستمرًا بين الخير والشر، وهذه هي سنة الحياة. وإذا كان الإنسان دائما يحاول إظهار الجانب الخير على الواجهة السطحية، فإن الشر حسب أرطو موجود دائما في الداخل. وهو الذي يتحكم في تحركاتنا ونشاطاتنا اليومية. ورغم أن هذه مسألة لا يمكن التسليم بها، فإن مبدأ الصراع بين النقائص كان وما زال وسيستمر إلى الأبد.

وإذا كانت القسوة بهذا الفهم، فإن التراجيديات الإغريقية الكبرى التي استلهمت الأساطير القديمة تعبر بامتياز عما يسميه أرطو "بالقسوة الكونية". فهل مفهوم القسوة استحدث مع أرطو، أم أنه ضارب في القدم؟

يجيب بيير برونيل p. Brunel عن هذا السؤال قائلا: "باختصار، فإنه من المفروض أن تكون هذه التيمة موجودة قبل أرطو. لكن معه تمت إقامة دراماتورية وشعرية القسوة" 75.

لقد عمل أرطو إذن على إخراج القسوة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. فالمطلع على أعمال كبار الشعراء المسرحيين الإغريق من أمثال إشيل، وسوفوكل، ويوريبيد، يمكنه أن يلمس عمق القسوة الكونية التي تتجسد بشكل أو بآخر في مسرحياتهم.

إن القسوة مرتبطة بالعذاب الوجودي، وهي تتخذ شكل صراع عنيف ضد الخبث الكوني، وهو ما يدفعنا إلى المطالبة بثورة شاملة على كل مظاهر الحياة الزائفة. فعندما تحدث أرطو عن الثورة، واختلف مع السرياليين في تحديد هذا المفهوم، فقد كان يعي جيدا ما يقول، لأن الثورة الشاملة التي بشر بها ليست فقط سياسية أو سوسيو-اقتصادية أو ثقافية، بل ترتبط بالإنسان بشكل عام. وبما أن المسرح يحتضن الحياة ويعكسها في بعض الأحيان، فإن هذا يعني أن "المسرح لم يعد لوحده يستعمل القسوة، ولكن الأرجح أن القسوة هي التي تستعمل المسرح [...]".

ليصبح المسرح أداة لعيد ظهور القسوة التي تشكل جوهر الحياة، والخصوصية الإنسانية"76.

هناك تداخل كبير بين المسرح والقسوة إلى درجة أن أحدهما يمكن أن يكون قرينا للآخر، على أن الذي يجعلهما يمتزجان أكثر هو الرؤية المأساوية التي تطفئ عليهما. بهذا فإن "القسوة عند أرطو تنبثق من رؤية تراجيدية للإنسان والعالم"77. إن الاستعمال الآرطي للقسوة بشكل واسع يجعلنا نتخيل أنها لا تترك أي موقع في الحياة إلا وتشغله. فهي تسري في أعماقنا سريان الدم في العروق، وتؤطر كل سلوكياتنا وتحركاتنا... غير أن القسوة ليست شيئا ماديا مجسدا يمكن ملامسته، بل هي في المقام الأول شعور مأساوي. وهي لا ترتبط فقط بالعنف والفظاظة، بل تطول جوانب أخرى. يقول أرطو مصححا هذا الفهم: "عندما نطقت بهذه الكلمة -أي القسوة- عنت بالنسبة للكل "الدم" لكن مسرح "القسوة" يعني المسرح الصعب والقاسي بالنسبة إلي أنا أولا"78.

إن القسوة ليست نزعة سادية، ولكنها جسر نحو بلوغ الصفاء الإنساني. لهذا يجب توجيهها لصالح الإنسان وكماله العقلي وطمأنينته النفسية. ويمكن القول إن أرطو "ترنح بين قطبين من القسوة: قسوة جسدية متوحشة تسيل الدم وتخصي وتعذب الجسد، وهي التي نقلها (أربال) Arabal على الخشبة، والقسوة الميتافيزيقية التي تجرح الروح، والتي سيتذكرها (بكيث) Beckett في مسرحه"79.

إن الممارسة المسرحية كما أراد لها أرطو أن تكون ليست فرجة مجانية يتلهى بها المتفرجون، وإنما هي ركوب للوعر، ودخول للتجريب، بما تفترضه العملية من مخاطر وصعوبات قد تثني المجرّب عن عزمه وتوقفه عن مواصلة مشواره. كما أننا حسب أرطو نخطئ عندما نضفي على القسوة معنى داميا، ونجعلها مرادفة للدم المسفوك والألم الفيزيقي فقط.

وقد عدد أرطو في تعريفاته للقسوة ودقق في ذلك، وعيا منه بالأهمية المحورية لهذا المفهوم الذي يمكن مماثلته -في أهميته- بالتغريب الذي يشمل المسرح الملحمي ليرتولد بريشت، ويلتصق بكل مكون من مكوناته. يقول أرطو في هذا الصدد: "إن بذل الجهد قسوة، كما أن الوجود عبر بذل الجهد قسوة أيضا [...] والرغبة في البطولة التي تعمل على حرق الاحتمالات هي قسوة كذلك، وتغيير الوجه

Transfiguration قسوة [...] في العالم الذي نعيش فيه يبقى الشر من منظور ميتافيزيقي قانونا دائما. والخير هو مجهود، وقبل ذلك قسوة تنضاف إلى أخرى"80. ناهيك عن اعتبار أروطو للوضوح نفسه قسوة...

وبما أن الفرجة المسرحية موجهة أساسا إلى المتفرج الذي يعمل أروطو على دمجها في الحدث الدرامي، فإنه هو الآخر تمارس عليه القسوة عبر جسده إلى أن يشعر بها وقد تملكته، فيصرخ أو يتفاعل معها بطريقة أخرى. ذلك أن المتلقي في نظر أروطو ليس مستهلكا سلبيا لإرساليات مسرحية، بل يجب عليه أن يعلم أنه يخضع لعملية جراحية عندما يكون في المسرح... فأروطو يريد استفزاز شعوره وحساسيته العصبية عبر التنوع في الإيقاعات والأصوات والصرخات والأصداة والترنيمات... وعليه، فإن أروطو جعل مفهوم القسوة يكتسب معنى واسعا.

يقول معللا وموضحا مرة أخرى لاختيار تسمية مسرحه بمسرح القسوة: "... لا يتعلق الأمر في هذه القسوة لا بالسادية ولا بالدم، أو على الأقل ليس بشكل خاص. أنا لا أجمع الرعب بانتظام. وكلمة قسوة، يجب أن تفهم بمعنى واسع. وليس بمعناها العادي الكاسر الذي نضفيه عليها"81.

إن القسوة الآرطوية بحث عن لغة مسرحية جديدة، وحفر أركيولوجي في الذات الإنسانية للوقوف عند كل البواعث والأسباب التي تجعل الإنسان يضعف أمام القوى الخفية التي تتحكم في مصيره. كما أن أروطو حاول تجريدتها قدر الإمكان، وفصلها عن المرئي والملموس، مانحا إيائها بعدا فلسفيا جديدا. يقول في هذا الإطار: "يمكن أن نتصور جيدا قسوة خالصة دون تمزق جسدي. فما هي القسوة التي نتحدث عنها بالمعنى الفلسفي؟ تعني القسوة من وجهة عقلية الشدة والممارسة والقرار الشرس، والقرار المطلق الأحادي التوجه"82.

إنها النزعة نحو التفرد في تقرير مصير الإنسانية دون إشراكها في اتخاذ هذا القرار. وهي بهذا نوع من التسامي في اتجاه تكريس جبرية القدر والإجهاز على حرية الإنسان واختياره.

إن القسوة بهذا المعنى، تفرض على الإنسان سياسة الرضا والرضوخ للأمر الواقع. وبهذا تلقي به في ظلمات اليأس والقلق والشعور بالدونية والسنقص. وفي المقابل، فإنه عن طريق القسوة يمكن للمسرح أن يستعيد طابعه الطقسي ليتوجه إلى

جسد الممثل والمتفرج فتولد عن ذلك الجذبة، كما هو الحال عند بعض الشعوب البدائية التي تستعمل الموسيقى الاستشفائية، مثل رقصة عيساوة في المغرب. ويمكن القول إن أرتو "يقدم بعدا جديدا للزمنية Temporalité المسرحية. [...] بكلمة واحدة، فإنه يفتح الطريق لجمالية جديدة، يمكن تسميتها بجمالية القسوة، بموازاة مع إعادة تنظيم العناصر المكونة للعالم الدرامي" 83.

إن القسوة نوع من العلاج الروحي، لهذا يجب أن تأخذ بها جميع المسارح الغربية وتوظفها إذا أرادت لنفسها تجاوز الفرجات السيكولوجية المحمية، ولوج عالم التحريب والخلق والإبداع. والجدير بالذكر، أن للقسوة أخلاقيتها Ethique. وهذا يعني أنها لا تنتمي إلى الفصيلة الأخلاقية الخبيثة، كما أن الرجل القاسي Cruel مجرد من المكونات الجوهرية للقسوة، أي من الوعي الحقيقي بفعله وإرادته الذاتية.

في هذا الإطار، وانطلاقا من هذا البعد الأخلاقي للقسوة، يعالج كمي ديموليه Camille Dumoulié مسألة براءة هذا المفهوم الإشكالي عند كل من أرتو ونيشه قائلا: "ما دام أن القسوة عند أرتو تساوي "إرادة القوة" عند نيشه، فإن هذا يعني أن المصطلحين معا يوضحان منطق "الحياة" أو على الأرجح يعطيان للحياة تحديدا منطقيا لا يخضع لقوانين العقلنة Rationalité، أي الأخلاق" 84.

ذلك أن أرتو هاجم بشراسة العقلية الغربية الرثة وثقافتها المتجاوزة المبنية على منطق خلقي مهزوز. كما أن نيشه من خلال جدلية الهدم والبناء، إنما سعى إلى تدمير الأخلاق الغربية المتوارثة التي أدت إلى ضعف الإنسان الغربي وخنوعه. والحال، أنه يجب عليه تجاوز هذه العقلية النمطية في أفق تشييد عالم "السوبرمان" Superman.

وحسب نيشه، فإن "أخلاقية القسوة" هي ثمرة "الوعد الكبير" الذي يحمله الإنسان العنيف بداخله لمقاومة النفس، أي القسوة ذات الوعي الخبيث [...]. وحسب أرتو، فإنه لا يمكن سحب الميافيزيقا خارج نفسها وإرغامها على أن تكون عنيفة، إلا بإتباع طريق الميتا Méta" 85.

ترتبط الميافيزيقا الآرطية والعنف النيتشوي بالقسوة التي يترتب عنها بعث جديد للإنسان بوعي أكثر صفاء وإنسانية. لكن هذا لن يتأتى إلا إذا تمت العودة

بالمسرح إلى أصله الديني والميتافيزيقي المرتبط بالطقوس والشعائر. وهو ما يمكن استنتاجه من خلال قراءة متأنية "لولادة المأساة" *Naissance de la tragédie* و"المسرح وقرينه".

على أن هذه العودة إلى الماضي البعيد ليست نزعة ارتدادية دوغمائية، ولا آلية سيكولوجية تعويضية، بل هي محاولة للبحث عن تربة جديدة للمسرح، يستطيع من خلالها أن يتجاوز مشبطات انبعائه وتطوره.

وبالجملة، فإن القسوة "عندما تصبح ملزمة، وهي ما يسميه أرطو بالحب الفتح، والذي يقابله الحب الديونيزوسي عند نيتشه تتحول إلى رغبة في إصلاح ذات البين...".⁸⁶

هناك حضور مكثف للقسوة في كتابات أرطو ونيتشه، تضيء عليها نفحة شاعرية خاصة بعيدة عن السيكولوجيا والتاريخ الشخصي ونظرية المؤثرات... ورغم الجوامع المشتركة التي توجد بين أرطو ونيتشه - بدءا بحياقهما المأساوية التي انتهت بالجنون، ووصولا إلى تصورهما المتقارب عن المسرح - فإن كل واحد منهما ينطلق من تصور فكري وفلسفي يختلف عن الآخر.

وعموما، فإن القسوة عند أرطو ونيتشه يمكن أن تشكل مفتاحا لتحديد الأزمة الروحية للقرن العشرين. بما في ذلك مظاهره الأدبية والفنية الأكثر أصالة.

7- بمثابة خاتمة

وخلاصة القول أن فلسفة أرطو شكلت في الواقع انتقادا موضوعيا للحدائثة الغربية من الداخل، كما أنها أيضا وضعت أسس وبواكر ما بعد الحدائثة التي هي عودة إلى الأصول، وإيمان حقيقي بالمغايرة والاختلاف. ولعل مشاركته الفعالة في تأسيس الحركة السريالية، والتمرد على هذه الحركة بالنظر إلى خيانتها قادتها لمواثيقها وأهدافها الثورية الأصيلة، ودعوته إلى ثورة ثقافية شاملة تطول كل المعتقدات الدينية، والنظم الاجتماعية، والاقتصادية، والاجتماعية، وحتى التربوية، هي صبيحة لتفجير النسق الفكري الغربي، وإعادة بنيته وفق أجهزة مفاهيمية جديدة تأخذ بعين الاعتبار الآخر في تنوعه واختلافه، وتتجاوز المركزية والتمركز حول الذات، نحو الانفتاح على الهوامش والحضارات المغايرة. كما أن النظرية الأرطوية هي

تصحيح ومراجعة لمجموعة من المفاهيم والتصورات التي ظلت لقرون عديدة رمادا مبعجلا لايجوز المساس به. وهو ما يجعل من أنطونان أرتو قامة فكرية وفلسفية، بقدر ما هي أيضا قامة فنية وأدبية وازنة.

الهوامش:

- 1). مارتن إسلن: أرتو جسد يختبر العالم. ت: نعمان عاشور. كتاب كلمات 9. المكتبة العامة. البحرين ط. 1. 1993. ص: 23.
- * Gérard Durozoi. Artaud: L'aliénation et la folie. Larousse. Paris. 1972.
- * Gille Deuleuse. Félix Guattari: L'anti-Oedipe. Ed. Minuit. Paris 1972.
- 2). Antonin Artaud. Œuvres complètes. I. Gallimard. Paris. 1976. p. 215.
- * -سنعمد إلى اختزال كلمتي (Œuvres Complètes) في O.C.I، ونضيف إليهما الرقم اللاتيني المميز لهما في إشارة إلى الأعمال الكاملة لأرتو.
- 3). Gérard Durozoi. Artaud: L'aliénation et la folie. OP. cit. Paris. p. 83.
- 4). A. Artaud: (Deux documents intérieurs). "in". O.C.I. OP.cit. p. 218.
- 5). Ibid. (Activités du Bureau des recherches surréalistes) p. 45.
- 6). Ibid. (Déclaration du 27 Janvier 1925) p. 29/30.
- * -وقع على هذه الوثيقة 29 عضوا إلى جانب أرتو. نذكر من بينهم.
- André Breton - L. Aragon - Paul Eluard - André Masson - Philippe Saupaut
- 7). Jean Louis Brau. Antonin Artaud. Ed. Table ronde. Paris. 1971. p. 80.
- 8). Lothar Baier: (Lire Artaud). "in" Europe. Revue Littéraire. N: 267-268 Novembre. Décembre. Paris. 1984. p. 58.
- 9). Antonin Artaud. (La grande nuit ou le bluff surréaliste) "in". O.C.I. OP. cit. p. 59
- 10). Ibid. p. 65.
- 11). Ibid. p. 60.
- 12). Monique Borie. Antonin Artaud. Le théâtre et le retour aux sources. Gallimard. Paris. 1989. p. 102.
- Europe. OP.cit. p. 37. "in"). Alain Virmaux. (Artaud et la violence). 13
- 14). مارتن إسلن: "أرتو جسد يختبر العالم. ترجمة نعيم عاشور. (مرجع سابق). ص: 85.
- 15). Antonin Artaud: (Lettre à madame Toulouse). "in". O.C.I. OP.cit. p. 112.
- 16). Kenneth White: le monde d'Antonin Artaud. Ed. Complexe. Bruxelles. 1989. p. 59.
- 17). Antonin Artaud: (Point final) "in" O.C.I. OP.cit. p. 68.
- 18). Antonin Artaud: (Point final) "in" O.C.I. OP.cit: p. 59/90.
- 19). Ibid: p. 60.
- 20). Lothar Baier: Lire Artaud "in" Europe. OP.cit. p. 58.

- 21). Antonin Artaud. O.C.I. OP.cit. p. 65.
- 22). Kenneth White: Le monde d'Antonin Artaud. OP.cit. p. 168.
- 23). Antonin Artaud. Messages révolutionnaires. Gallimard. Paris 1971. p. 133.
- 24). Florence de Mérdieu: Antonin Artaud. Les couilles de l'ange. Bulson. Paris. 1992. p. 14.
- 25). Ibid: p. 14/15.
- 26). Gérard Durozoi: A. Artaud. L'aliénation et la folie. OP.cit. p. 184.
- 27). Pierre Chaleix. (Présentation) "in" A. Artaud: Nouveau écrits de Rodez. Gallimard. Paris. p. 23.
- 28). Sylvester Lotringer: (Artaud Juif) "in". A. Artaud Figures et Portraits vertigineux. Ed: X.Y.Z. Montréal. Québec. 1995. p. 175.
- 29). Antonin Artaud: (Lettre au pape) "in" O.C.I OP. cit. p. 41.
- 30). Monique Borie: A. Artaud. Le théâtre et le retour aux sources OP. cit. p. 151.
- 31). *- (إليوجابل أو الفوضوي المتوج) هو العنوان الكامل لأحد كتابات أرطو. وفيه يتحدث عن حياة الأمير (إليوجابل) ويربطها بالسياق الثقافي الذي أطر المرحلة التي عاش فيها. ويركز بصفة خاصة على الطقوس والشعائر والمعتقدات التي ميزت العقلية البدائية المتحررة من كل الارغامات. وعن دلالات تسمية الكتاب، يقول أرطو: "إن (إليوجابل) هو فوضوي جاء إلى الحياة ولم يقبل التتويج. وكل أعماله كذلك هي أعمال فوضوي. ولد وهو عدو شعبي للنظام [...] لكن فوضويته يمارسها في حق نفسه وضد نفسه" ص: 96. ويقول أرطو على لسان (إليوجابل): "ليس هناك لا رب ولا سيد ما عدا أنا". وعندما تقلد (إليوجابل) العرش رفض القانون. إنه السيد: بمعنى أن قانونه الخاص والشخصي سيسري على الكل" ص: 109. يقع الكتاب في ثلاثة فصول وهي على التوالي: مصدر المني: Le berceau de sperme، حرب المبادئ La guerres des principes والفوضى L'anarchie. وقد صدر هذا الكتاب عن Gallimard بإيريس سنة 1934. لكن أول ظهور له يعود إلى سنة 1979 كما أثبت ذلك J.M.G.Le Clezio على ظهر الكتاب.
- 32). Entretien avec Jean Louis Barrault. "in" Planète plus. N: 7. 20 Février. Paris. 1971. p. 57.
- 33). A. Artaud. O.C. XVII. Cahiers de Rodez (Juillet et Aout 1945) Gallimard. Paris 1984. p. 168.
- 34). Ibid. p. 222.
- 35). A. Artaud. O.C. XX. Cahiers de Rodez. (Février - Mars 1946) Gallimard. Paris. p. 179.
- 36). A. Artaud. O.C. XIX. Cahiers de Rodez. (Décembre. Janvier 1945/1946). Gallimard. Paris 1984.. p. 57.

(37). مارتن إسلن: أرتو سجد يختبر العالم. ت: نعيم عاشور، (مرجع سابق) ص: 58.
 (38). * - لم تتم إذاعة هذا الشريط السمعي الذي أحدث بلبلة داخل الإذاعة الفرنسية، وفجر نقاشات بوليميكية بين المؤيدين والمعارضين نظرا لما يتضمنه من تحامل واضح على المسيحية والأنظمة الرأسمالية، وكل رموز البورجوازية العفنة. وقد شارك أرتو في انجاز هذا الشريط -الذي تتوفر على نسخة منه- كل من Maria Casarès و Roger Blin و Paule Thévenin.

- 39). Daniel Oldier. Bilan "in" Planète plus. Op. cit. p. 20.
- 40). A. Artaud. O.C.I. OP. cit. p. 236.
- 41). A. Artaud. O.C.I. Op. cit. p. 25.
- 42). Ibid. p. 157.
- 43). Michel Camus. A. Artaud. Une autre langue du corps. OP. cit. p. 26.
- 44). نقلا عن مارتن إسلن: أرتو جسد يختبر العالم. ت نعيم عاشور (مرجع سابق) ص: 48.
- 45). Maurice blanchot. Le livre à venir. Idée. Paris (sans date) p. 61.
- 46). Ibid. p. 56
- 47). Jean Jacques levêque: Antonin Artaud: Ed. Henri Veynier. Paris. 1985. p. 13.
- 48). Michel Boccara: Artaud. Le poète tue ses doubles. Ed. Ductus. Paris 1995. p. 86.
- 49). Jacques Bourgaux: (Artaud et le chaman) "in": Possessions et simulacres aux sources de la théâtralité. Ed. Epi. Paris. 1973. p. 65.
- 50). A. Artaud: Messages révolutionnaires. Gallimard 1978 p. 130.
- 51). Florence de Méridieu. Antonin Artaud voyages. Ed. Bulson. Paris. 1992. p. 43.
- 52). A. Artaud. Messages révolutionnaires. Op. cit. p. 130.
- 53). J.M.G. Le clezio. A. Artaud. Le rêve mexicain. "in" Europe. OP. cit. p. 124.
- 54). A. Artaud. O.C.V (Autour du théâtre et son double). Gallimard. Paris 1984. p. 18.
- 55). J. Louis Brau: (Aventure mexicaine) "in" A. Artaud. Op. cit. p. 186/187.
- 56). Monique Borie. A. Artaud. Le théâtre et le retour aux sources. Op. cit. p. 145.
- 47). J.M.G. Le Clezio. A. Artaud. Le rêve mexicain. "in" Europe. OP. cit. p. 116.
- 58). Ibid. p. 117.
- 59). Emille Cofermann: La mise en crise du théâtre. Ed. François Paspero. paris 1972 p. 17
- 60). A.Artaud.Messages: Révolutionnaires.OP.cit. p. 135

- 61). Ibid. p. 135
- 62). A.Artaud. Le théâtre et son double. Gallimard. Paris. 1964. p. 14
- 63). A.Artaud. (Lettre aux recteurs des universités) "in". OP.cit. p. 38/39
- 64). A.Artaud: Héliogabale ou l'anarchiste couronné. OP.Cit. p. 14
- 65). مارتن إسلن: أرتو جسد يختبر العالم: ن نعيم عاشور (مقدمة المترجم). (مرجع سابق) ص: 12
- 66). A.Artaud. OC. XX. OP.cit p. 36166
- 67). مارن إسلن: أرتو جسد يختبر العالم: ن نعيم عاشور (مقدمة المترجم). (مرجع سابق) ص 12
- 68). Monique Borie: A Artaud. Le théâtre et le retour aux sources. OP.cit. p. 29
- 69). Marie Claude Hubert: Le théâtre. Ed Armand Colin. Paris 1988. p. 135
- 70) Monique Borie: A.Artaud. Le théâtre et le retour aux sources. OP.cit. p. 29
- 71). حسن المنيعي: الجسد في المسرح، (مقالة مترجمة لـ: فمستان، وجورج بانو: "الاخراج المسرحي"). مطبعة سندي. مكناس. الطبعة الأولى. مكناس. 1996. ص 91.
- 72). A. Artaud. Le théâtre et son double. OP. p. 177
- 73). Alain Virmaux; A. Artaud et le théâtre. Ed. Seghers. Paris. 1970. p. 73/74
- 74). A. Artaud. Le théâtre et son double. OP. cit p. 159
- 75). Pierre Brunel. Théâtre de la Cruauté ou Dionysos profané. Librairie de amérindiens. (sans lieu). 1982. p. 12
- 76). Ibid. p. 17.
- 77). Odette Virmaux: (A. Artaud: Le théâtre et son double). Profil d'une œuvre. 51. Hatier. Paris. 1975. p. 37.
- 78). A. Artaud: Le théâtre et son double. OP. cit. p. 123.
- 79). Marie Claude Hubert: Le théâtre: OP. cit. p. 149.
- 80). A. Artaud: Le théâtre et son double. p. 161.
- 81). Ibid. p. 157.
- 82). Ibid: p. 158.
- 83). Franco tonelli: L'esthétique de la cruauté; Ed. A. G. N. NIZET. Paris 1972. p. 10.
- 84). Camille Dumoulié: Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté. Ed p. U. F Paris 1992 p. 25.
- 85). Ibid: p. 27.
- 86). Ibid p. 225.

لودفيج فتجنشتاين

(1951-1889)

لودفيج فتنجشتاين "Ludwig Wittgenstein"

(1889-1951)

د. فيصل غازي مجهول

كلية الآداب، جامعة بغداد

حياته:

ولد لودفيج جوزيف يوهان فتنجشتاين (Ludwig Josef Johann Wittgenstein)¹ في 26 نيسان عام 1889، وهو من أصل يهودي، لكن جده كان قد تحول إلى البروتستانتية. وكانت أمه من اتباع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية². وكان لأمه "أثر بالغ في خلق الميل الفني القوي في الأسرة، فقد كانت هي وزوجها موسيقيين من الدرجة الأولى، حتى لقد أصبح منزل فتنجشتاين في وقت ما مركزاً لحياة موسيقية جميلة، وبخاصة حينما كان يتردد عليهم صديق الأسرة الحميم يوهان برامز (Brahms) الموسيقار العالمي المشهور"³. ويقول فون رايت: "إن الإنسان يمكنه أن يحكم عليه [أي فتنجشتاين] بأنه موسيقي من أحسن طراز، فقد كان يعزف على الكلارنيت، كما كان يرغب في وقت من الأوقات أن يصبح قائداً للأوركسترا، وكانت عنده موهبة نادرة في الصغير، ولقد كان مما يدعو للسرور البالغ أن تستمع إليه وهو يصفر كونشرتو كاملاً بطريقة متواصلة لا تنقطع إلا حين يقوم بلفت نظر السامع إلى بعض تفاصيل البناء الموسيقي نفسه"⁴.

Von: Biographical Sketch in "Ludwig Hnrik Wright, George 1
University Wittgenstein, A Memoir" by Norman Malcolm. Oxford
Press, London, Oxford, New York, 1978, p. 2.

published, 1986, Ayer, A.J.: Ludwig Wittgenstein. pelican Book, first 2
Great Britain, pp. 1, 2.

عزمي إسلام: لدفيفج فتنجشتاين. نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ص 13. 3

Wright: Biographical Sketch. p. 6. 4
اقتبسه عزمي إسلام في كتابه "لدفيفج

فتنجشتاين"، ص 17.

عُمد لودفيج في كنيسة كاثوليكية، وقد احتفظ باحترامه للدين على الرغم من أنه لم يكن يتردد إلى الكنيسة في حياته اليومية. وهو من عائلة غنية، فقد كان لأبيه مركز مرموق في صناعة الحديد في النمسا. وكان لودفيج الطفل الأصغر من بين تسعة أطفال. وقد فقد أخوه "بول فتجنشتاين" ذراعه في الحرب العالمية الأولى، وحقق شهرة بوصفه عازفاً بيد واحدة¹.

بعد أن درس فتجنشتاين في البيت حتى سن الرابعة عشرة، ذهب إلى مدرسة لينز (Linz) لثلاث سنوات، ثم درس الهندسة في برلين، وعندما كان في سن السادسة عشرة قرأ شوبنهاور، وكان تأثير شوبنهاور عليه واضحاً² "في مذكراته التي كتبها أثناء الحرب العالمية الأولى... وفي رسالته المنطقية الفلسفية وخاصة في الجزء الذي يتعلق بالأخلاق ونظرية القيمة، وفي النزعة المثالية البادية في فكرة ألانا وحيدة"³.

ذهب في عام 1908 إلى إنجلترا وأدرج في قائمة طلاب البحث في جامعة مانشستر (Manchester) وأصبح مهتماً بعلم الطيران، وأشيع عنه أنه قد صمم نموذجاً لماكنة نفثة ومروحة للطائرات. وامتد اهتمامه إلى الرياضيات وقد علم فتجنشتاين، من خلال كتابات رسل، بوجود جوتلوب فريجه الذي كان آنذاك أستاذاً في جامعة يينا (Jena)، وقد سحرته كتابات فريجه وزاره في يينا عام 1911. وقد اخذ بنصيحة فريجه بأن يدرس المنطق على يد رسل في كمبريدج⁴. حيث قال له فريجه "بما أن المنطق الصوري يستهويك والرياضيات، فاتصل براسل في جامعة كامبريدج"⁵. وكان رسل حينئذ محاضراً في كلية ترينيتي (Trinity). وقد أمضى فتجنشتاين هناك خمسة فصول دراسية في السنوات 1912-1913، في البداية طالب دراسات أولية ومن ثم طالب دراسات عليا. وكون انطباعاً قوياً

1 Ayer: Op.Cit., p. 2.

2 Ayer: Op.Cit. p. 2.

3 سعيد محمد توفيق: ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت - لبنان (ط1)، 1983، ص 287.

(3) Ayer, Op.Cit., p. 2.

5 أير: لودفيج فتجنشتاين، حوار أجراه وليفر تود مع أير. مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد (43) - 1987، بيروت، ص 114.

لدى كل من رسل وعَلَم كيميردج الآخر جورج مور. وكان رسل يكبر فتحنشتاين بسبعة عشر عاماً، وكان مور يكبره بستة عشر عاماً، لكنهما عاملاه على أنه مساوٍ لهما¹.

يقول رسل في أحد كتبه عن فتحنشتاين إنه "بدأ كتلميذ لي وانتهى بخلعي والحلول محلي في كل من اكسفورد وكامبردج. كان يريد أن يصير مهندساً ولهذا الغرض ذهب إلى مانشستر، ولما كان التدريب على الهندسة يقتضي تعلم الرياضيات فقد قاده دراسته هذه إلى الاهتمام بأسس الرياضة، فاستفسر في مانشستر إذا كان هناك دراسة لهذا الموضوع وعما إذا كان هناك من يدرسه فدلوه عليّ، فجاء كامبردج وكان غريباً وكانت آراؤه تبدو لي شاذة لدرجة أني ظلمت فصلاً دراسياً كاملاً أسأل نفسي أهو عبقرى أم مجرد شخص غريب الأطوار. فلما انتهى من الفصل الدراسي الأول في كامبردج جاءني قائلاً: "أسمح بأن تخبرني إن كنت معتوهاً كامل العته أم لا؟" فأجبته: "يا عزيزي لست ادري، ولكن لماذا تسألني؟" فقال: "لأنى إذا كنت معتوهاً مطبق العته فسأغدو طياراً من طياري الفضاء، أما إذا لم اكن كذلك فسأغدو فيلسوفاً". فطلبت منه ان يكتب لي شيئاً في موضوع فلسفي خلال العطلة، وعندها أستطيع ان اقرر ان كان مطبق العته أو كان دون ذلك. وجاءني بما كتب حسب اقتراحي في أول الفصل الدراسي الثاني، فلما قرأت منه جملة واحدة قلت له: "كلا، لا يصح لك أن تكون طياراً" فلم يفعل، ولكنه لم يكن على كل حال سهلاً في المعاملة فقد تعود أن يزورني في جناحي عند منتصف الليل ويقضي ساعات جيئة وذهاباً كالنمر الحبيس، واعتاد ان يعلن عند قدومه أنه سيتحر عندما يترك حجرتي. ولهذا، وعلى الرغم من حاجتي للنوم، لم اكن أحب أن أتخلص منه. وفي ذات ليلة من تلكم الليالي، وبعد ساعة أو ساعتين من صمت كصمت القبور، قلت له: "فتحنشتاين، هل تفكيرك الان منصب على المنطق أم على مخازيك؟" فقال: "عليهما معاً"، ثم عاد إلى السكوت. ولكن لم تكن كل مقابلاتنا في الليل فقد تعودت أن أصطحبه في نزعات طويلة في الريف المجاور لكمبردج².

1 Ayer, Op.Cit., p. 2.

2 رسل، برتراند: صور من الذاكرة ومقالات أخرى، ص 28-29.

مع بداية الحرب العالمية الأولى التحق بالجيش النمساوي متطوعاً، على الرغم من أنه كان معفى من الخدمة العسكرية بسبب أصابته بمرض يمنع تجنيده¹. وقد جند رامياً (بالرشاش) في الجيش النمساوي، وأصبح ضابطاً عام 1915. وقد حارب في الجبهة الشرقية، ثم نقل إلى الجبهة الجنوبية عام 1918، وأسره الإيطاليون في تشرين الثاني عام 1918، وأبقوا عليه أسيراً لأشهر عدة بعد الهدنة، وبقي هناك حتى آب 1919 حين أصبح بإمكانه العودة إلى النمسا².

جعله موت والده عام 1912 رجلاً غنياً جداً وكان كريماً بماله ثم قرراً، وربما بسبب قراءته لتولستوي (1828-1910) (L.ev Nikolaevich Tolstoi) أن يجرد نفسه من كل أمواله. وقيل إنه لم يهبها للفقراء الذين قد تفسدهم هذه الأموال - كما يرى - بل وهبها لأفراد عائلته الذين كانوا أغنياء جداً ولن تؤذيهم هذه الأموال³.

بعد إطلاقه من الأسر اتفق هو ورسل على اللقاء في هولندا، في أقرب فرصة، لمناقشة مسودة كتابه ولتهيته نشره مع مقدمة لرسال. وكانت الصعوبة في أن فتحنشتاين كان قد أعطى جميع أمواله، ولم يكن قادراً على تحمل نفقات السفر من فينا. وكان أياً لا يقبل أن يدفع رسل عنه أجور السفر. وحُلت المشكلة بأن اشترى رسل بعض الأثاث الذي كان فتحنشتاين قد تركه في مخزن في كيمردج، وأرسل إليه الثمن⁴.

اشترك فتحنشتاين في زمالة لتدريب المدرسين. وفي عام 1920 إلى 1926 درّس في المدارس الابتدائية في شنيرج (Schneeberg) وسمرنج (Semmering) في جنوب النمسا. وقد عمل بجد، وبدا مقبولاً من طلابه، غير أنه لم يكن موفقاً مع أهاليهم - وهم على الأكثر مزارعون محليون - أو مع زملائه المدرسين⁵. وكانت إحدى القرى التي درس فيها تراتنباخ (Trattenbach). وقد أرسل في عام 1921 رسالة إلى رسل يبيّن فيها ضجره من هذه القرية. وقد شكاه جماعة من الآباء

1 عزمي إسلام: المصدر السابق، ص 17.

2 Ayer, Op.Cit., p. 3.

3 Ayer, Op.Cit., p. 3.

4 Ibid, p. 4.

5 Ibid, p. 5.

والأمهات في ترانتباخ قانونياً وذلك لمعاملة أولادهم بقسوة¹. ويروي لنا رسل قصة تلك الرسالة قائلاً: "وهكذا صار معلماً في مدرسة ريفية ليكسب قوته في قرية صغيرة يقال لها ترانتباخ، حيث كتب لي منها خطاباً تعساً يقول فيه: "إن أهل ترانتباخ أشرار منحطون، فأجبت قائلاً: "إن الناس جميعاً أشرار منحطون". فأردف بقوله: "هذا حق ولكن أهل ترانتباخ أكثر من سائر الناس انحطاطاً وشرًا". فأعدت إليه القول بأن حاسني المنطقية تثور ضد مثل هذا الزعم، وهناك توقف النقاش حتى أقنعتة معيشتة في أماكن أخرى بشيوع المخازي بين الناس"². وفي تلك المدة التي كان يدرس فيها فتحنشتاين، ألف معجماً في المصطلحات الألمانية للمدارس الابتدائية³.

في عام 1929، أقنعه رامزي (Frank Ramsey) بالعودة إلى كيمبردج فأتى وقدم "رسالة منطقية فلسفية" أطروحةً للدكتوراه، وامتحنه رسل ومور⁴. وفي عام 1935 زار روسيا وفكر جدياً في الاستقرار فيها⁵. بعد توقفه عن التدريب عمل، لمدة قصيرة، مساعد جنائي في دير هوتلدورف (Hutteldorf) قرب فينا. وقد فكر بجدية، في عدة مناسبات، أن يكون راهباً، لكنه لم يستجمع أيماناً دينياً كافياً⁶. وقد أمضى السنتين التاليتين بأن صمم وأشرف على بناء منزل لأخته السيدة ستونبور (Stonborough). وكان هذا هو المبنى الوحيد الذي بناه فتحنشتاين. على الرغم من أنه سجل في المدة 1933-1938 معمارياً في مجلس مدينة فينا⁷. ونفذ أيضاً قطعة منحوتة لرأس فتاة من الأسلوب اليوناني القديم⁸.

كان يحضر دروس فتحنشتاين حوالي خمسة عشر طالباً وكان يرفض القبول بزوار المناسبات أو السواح كما كان يسميهم. لم يكن يرتدي ثوب التعليم كما درجت العادة في كامبريدج، لم يكن يلجأ إلى ملاحظات مدونة. وكان أحياناً

1 Ibid, p. 6.

2 رسل: المصدر السابق، ص 29 و 30.

3 Ayer, Op.Cit., p. 6.

4 Ayer: Op.Cit., p. 7.

5 Ibid, p. 10.

6 Ibid, p. 6.

7 Ibid, p. 6.

8 Ibid, p. 8.

يلبث صامتاً ساعة كاملة ثم ينصرف. وغالباً لم يكن أحد يجرو على طرح أي سؤال، وإن غامر أحدهم في ذلك أدى الأمر إلى حوار بينهما، بعدها كان فتجنشتاين يذهب إلى السينما ويجلس في الصف الأول كان كثير الإعجاب بـ "كارمن ميراندا" و"بيتي هوتون". ويعتقد أير أن فتجنشتاين لم يكن في غاية الاتزان، وإن حاجته إلى السيطرة والعزلة كانت أمراً غير طبيعي تماماً¹.

كان ذا شخصية متسلطة، "لكنه كان يملك حساً اجتماعياً"، فخلال الحرب العالمية الثانية، تخلى عن مركزه ليصبح ممرضاً في إحدى المستشفيات، ثم مساعداً في مختبر طبي. ولم يعرف أحد هناك بأنه كان أستاذاً في جامعة كيمبردج. لقد كان صراحة ميالاً إلى العزلة وموهوباً في ذلك. فبعد تركه كامبريدج، عام 1947، استقر في أيرلندا، في مزرعة أولاً، ثم في كوخ على شاطئ البحر حيث بقي وحيداً طيلة ستة أشهر على الأقل. وبدا أن الصيادين كانوا في غاية التأثر بالطريقة التي كان يتبعها لتدجين العصافير².

في خريف 1949 اكتشف أنه يعاني من السرطان، وتوفي في 29 نيسان 1951 في منزل الطبيب الذي كان يعالجه في كيمبردج³. وكانت آخر عبارة قالها لزوجة الطبيب هي: "أخبريهم بأنني عشت حياة رائعة"⁴.

يعد فتجنشتاين من عظماء فلاسفة القرن العشرين، ويعدّه بعض الباحثين أعظمهم على الإطلاق. ويضعه أير ثانياً بعد رسل من بين فلاسفة القرن العشرين⁵. ومسألة من هو أعظم الفلاسفة لا تعني كثيراً، وحسبنا أنه واحد من العظماء. أثر فتجنشتاين في الفلسفة المعاصرة تأثيراً كبيراً سواء في فلسفته الأولى المتمثلة برسائله المنطقية الفلسفية أو في فلسفته المتأخرة المتمثلة بكتابه "بحوث فلسفية". فقد أثر في رسل بفكرته عن الذرية المنطقية، وكانت علاقته برسل قد مرت بأدوار عدة، "فقد لعب رسل في هذه العلاقة الفكرية أدواراً متعددة ومتناقضة. فقد لعب

1 أير: المصدر السابق، ص 116.

2 أير: المصدر نفسه، ص 117.

3 عزمي إسلام "المصدر السابق" ص 20 و 21.

4 Wittgenstein, A Memoir. Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1978, p. 100.

5 Ayer: Op.Cit., p. 145.

دور الأستاذ الذي يعطي ويفيد، ودور التلميذ الذي يأخذ ويستفيد، ودور الند لصديقه، ثم دور الخصم الذي يناصب خصمه العدا¹. يقول رسل: "حتى أنا تأثرت إلى حد كبير بنظرياته الأولى وإن تباعدت بنا سبل الرأي بعد ذلك..."². ويقول أيضاً: "إن أثر فتجنشتاين فيّ قد أتى على موجتين: أولاً كانت قبل الحرب العالمية الأولى؛ والثانية كانت بعد الحرب مباشرة عندما أرسل لي مخطوطة رسالته. ومذهبه المتأخر، كما ظهر في كتابه "بحوث فلسفية"، لم يؤثر فيّ مطلقاً"³.

يعود لفتجنشتاين الفضل في ظهور التيار التحليلي في بريطانيا، ويدين معظم فلاسفة التحليل له بالكثير، أمثال وزدم وفيزمان واوسن ورايل وستراوسن وآخرين⁴. أما الوضعية المنطقية فإن أثره فيها واضح فقد استمدت كثيراً من مبادئها من رسالته على الرغم من أنه لم يكن منتماً إليها، بل هو لم ينتم إلى أية جماعة. يقول فايجل: "على خلاف كارناب الذي أصبح من الأعضاء المواطنين ذوي التأثير الكبير في الحلقة كان فتجنشتاين وقتذاك مشغولاً بمندسة العمارة فكان لا يجتمع ببعض أعضاء الحلقة إلا من حين إلى حين، ومع ذلك فإن رسالته عندئذ قد ألقي ضوء قوي على بعض...[المقاطع] الغامضة فيها، وهي الرسالة البالغة التركيز والعمق..."⁵. ويقول رسل: "خلال المدة منذ عام 1914 سيطرت على التعاقب ثلاث فلسفات على العالم الفلسفي البريطاني: الأولى رسالة فتجنشتاين، والثانية الوضعيون المناطقة، والثالثة بحوث فلسفية لفتجنشتاين"⁶.

لقد أشاد مور في سيرته الذاتية بفتجنشتاين وأثنى على تفكيره وعقليته الفلسفية وتأثيره الإيجابي فيه، فقال: "لقد جعلني أعتقد بأن ما هو مطلوب لحل المشكلات الفلسفية التي حيرتني إنما هو منهج مختلف تماماً عن أي منهج قمت باستعماله - وهو منهج يستعمله بنجاح، لكن ما كان في استطاعتي فهمه بدرجة

1 محمد مهران: المصدر السابق، ص 26 و 27.

2 رسل: صور من الذاكرة، ص 30.

3 Development. George Allen and Russell, Bertrand :My Philosophical Unwin Ltd., London, 1959, p. 112.

4 ياسين إبراهيم: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 108.

5 زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 239.

6 فايجل: التحريية المنطقية، ص 186.

Russell: Op.Cit., p. 216.

تكفي لاستعماله بنفسه، وإني لسعيدٌ في أن يكون خليفتي في الأستاذية بـ"كيمبرج"¹. لم تكن أوجه الارتباط الفكري بين مور وفتجنشتاين واضحة، لاسيما في الكتابات المتقدمة لفتجنشتاين. فقد اقترب فتجنشتاين من مور في كتاباته المتأخرة قدر ابتعاده عن رسل، فكان تركيزه الكبير في اللغة يسير في الطريق الذي رسمه مور².

انتقلت تعاليم فتجنشتاين من كيمبرج إلى أكسفورد التي جذبت أفكار فتجنشتاين أساتذتها، منذ أواخر الأربعينات وازدهرت في أكسفورد في بداية الخمسينات³. ومنذ ذلك الحين حتى يومنا هذا كتبت مئات الكتب والبحوث التي تناولت فلسفة فتجنشتاين نظراً لأهميتها، ولأن هناك شيئاً يمكن أن يقال عنه باستمرار⁴.

أهم مؤلفاته

نشر فتجنشتاين خلال حياته كتاباً واحداً وهو "رسالة منطقية فلسفية"، ومقالاً هو "بعض الملاحظات عن الصورة المنطقية"، ومعجماً للمدارس الابتدائية. وكل ما نُشر من مؤلفاته كان بعد وفاته، ولم يكن كثيراً بل معظمه محاضرات ورسل جمعها طلبته. ومن أهم أعماله:

- رسائل إلى رسل، كينيس، ومور (Letters to Russell, Keneys and Moore)، مذكرات 1914-1916 (Notebooks 1914-1916)، الثقافة والقيمة (Culture and Value)، رسالة منطقية فلسفية (Tractatus Logico-Philosophicus)، رسائل إلى أوجدن (Letters to C.R. Ogden)، رسائل من لودفيج فتجنشتاين، مع مذكرات بول أنجلمان (Letters from Ludwig

1 Moore, G.E.: An Autobiography, p. 33.

2 في كتاب محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص 26.

محمد مهران: المصدر السابق، ص 26.

3 محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 115.

4 للاطلاع على ضخامة ما كتب عن فتجنشتاين يُمكن الرجوع إلى كتاب:

Lapointe, Francois H.: Ludwig Wittgenstein, A Comprehensive Bibliography. Greenwood Press. Westport. Connecticut. London, England, 1980.

Wittgenstein, with memoir by Paul Engelmann) بعض الملاحظات
عن الصورة المنطقية (Some Remarks on Logical Form)، ملاحظات
فلسفية (Philosophical Remarks)، الأخلاق، محاضرات لجمعية كيمبرج
في 1929 أو 1930، (Ethics, Lectures to a Cambridge Society in
1929 or 1930)، لودفيج فتجنشتاين وحلقة فينا (أحاديث سجلها وايزمان)
(Ludwig Wittgenstein "Conversations recorded by E. Waismann)،
محاضرات فتجنشتاين 1930-1933-1930 Wittgenstein's Lectures in
1933)، محاضرات فتجنشتاين، كيمبرج، 1932-1935 Wittgenstein's
Lectures, Cambridge, 1932-1935)، الكتابان البني والأزرق (The Blue
and Brown Books) (وقد أُملي فتجنشتاين "الكتاب الأزرق" (وهو لم يسمه
بهذا الاسم) على طلبته في كيمبرج خلال الأعوام 33-1934، و"الكتاب البني
"على اثنين من طلابه وهما فرايسس سكر وأليس أمبروس خلال الأعوام
34-1935)¹، ملاحظات عن الغصن الذهبي لفريزر (Remarks on
Frazer's Golden Bough)، محاضرات وأحاديث عن علم الجمال، علم
النفس، والاعتقاد الديني (Lectures and Conversations on Aesthetics,
Psychology and Religious Belief)، محاضرات عن أسس الرياضيات
(Lectures on the Foundations of Mathematics)، ملاحظات عن أسس
الرياضيات (Remarks on the Foundations of Mathematics)، بحوث
فلسفية (Philosophical Investigations)، قصاصات (Zettel)، ملاحظات
عن فلسفة علم النفس (Remarks on the Philosophy of Psychology)،
عن اليقين، (On Certainty)، ملاحظات عن اللون (Remarks on Color).

رسالة منطقية فلسفية (Tractatus Logico-Philosophicus)

إن "رسالة" فتجنشتاين كتاب صغير الحجم عظيم الأثر في الفلسفة. يقول
ستينيوس (Erik Stenius): "نوع تأثيرها ليس من السهل وصفه"². ويقول رايل

1 Wittgenstein: The Blue and Brown Books. Basil Blackwell, Oxford. 1960. p. 7.

2 Stenius, Erik: Wittgenstein's Tractatus, p. 1.

(Gilbert Ryle) إن قليلاً من الناس يمكنهم أن يقرأوا الرسالة من دون أن يشعروا بأن شيئاً مهماً يحدث، لكن قليلاً من الخبراء يستطيعون أن يقولوا ما الذي يحدث¹.

لقد تناول كتاب فتجنشتاين "رسالة منطقية فلسفية" موضوعات عدة ومهمة بشكل مركز أشد التركيز. فقد درس فتجنشتاين فيه العالم، طبيعة اللغة، أسس المنطق والرياضيات، فكرة دوال الصدق، النظرية التصويرية للغة، ملاحظات على فلسفة العلم، الأخلاق والجمال والدين والميتافيزيقا. ويصف فتجنشتاين كتابه في المقدمة بأنه "كتاب يعالج مشكلات الفلسفة، ويوضح - فيما أعتقد - أن الذي دعا إلى إثارة هذه المشكلات هو أن منطق لغتنا منطق يساء فهمه. ويمكن أن نلخص معنى الكتاب كله على نحو قريب مما يلي: إن ما يمكن قوله على الإطلاق، يمكن قوله بوضوح، وأما ما لا نستطيع أن نتحدث عنه، فلا بد أن نصمت عنه. وعلى ذلك فالكتاب يستهدف إقامة حد للتفكير، أو هو على الأصح لا يستهدف إقامة حد للتفكير، بل للتعبير عن الأفكار. ذلك لأننا لكي نقيم حداً للتفكير، يلزم أن نجد جانباً ذلك الحد كليهما مما يجوز التفكير فيه. (ومعنى ذلك أنه ينبغي لنا أن نستطيع التفكير فيما لا يمكن التفكير فيه). ولذا، فإن هذا الحد، يمكن أن يوضع فقط بالنسبة للغة، أما ما يكون في الجانب الآخر من هذا الحد، فسيعد ببساطة لا معنى له"².

اعتقد فتجنشتاين بأن أفكاره التي ساقها في الرسالة مقطوع بصحتها، حيث قال: "على أنني من جهة أخرى أحسب أن الأفكار التي سيقّت هنا، يستحيل الشك في صدقها. ولذا فإنني أعتقد أن كل ما هو أساسي في الفلسفة قد تم حله نهائياً"³. ويبدو أن في هذا مبالغة منه، إذ ليس من طبيعة المشكلات الأساسية في الفلسفة أن تكون قابلة للحل النهائي.

1 Ryle, Gilbert: Ludwig Wittgenstein. in: "Essays on Wittgenstein's Tractatus", edited by Irving M. Copi and Robert W. Beard. Rotledge and Kegan Paul, London, first published, 1966. p. 6.

2 فتجنشتاين، لدفيج: رسالة منطقية فلسفية. ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود. مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة 1968. ص 59.

3 المصدر نفسه، ص 60.

محتوى الرسالة

تتكون الرسالة من جمل أو فقرات تشبه الحكم، ويقول عبد الغفار مكاوي عن فتحنشتاين في مقدمته التي كتبها للترجمة العربية لكتاب "بحوث فلسفية" (وهو من مؤلفات فتحنشتاين): "يعلم قراء فتحنشتاين أنه يضع أفكاره في قالب الحكم الموجزة التي يكتنفها في فقرات دقيقة محكمة يمكن أن تطول أو تقصر حسب ما تقتضيه الفكرة. وبهذا الإيجاز المؤثر البليغ يذكرنا بحكم الروافيين - مثل ابيكتيت ومارك أوريل -، والأخلاقين الفرنسيين في القرن السابع عشر - مثل لابروير ولروشفوكو- وخواطر باسكال وبعض الأدباء والفلاسفة الألمان مثل ليشتنبرج وشوبنهاور ونيثشه. ولا يصدق هذا على "رسائله المنطقية الفلسفية"... الشهيرة وحدها وكتاباتاته في المرحلة المبكرة من فلسفته، وإنما ينطبق كذلك على "البحوث الفلسفية"... التي تعبر عن المرحلة المتأخرة منها، وتجري على الأسلوب نفسه"¹.

إن عدد الفقرات الرئيسة في الرسالة هو سبع، وهي:

العالم هو جميع ما هنالك.²

إن ما هو هنالك، أي الواقعة، هو وجود الوقائع الذرية.³

والفكر هو الرسم المنطقي للوقائع.⁴

والفكر هو القضية ذات المعنى.⁵

والقضايا عبارة عن دالات صدق للقضايا الأولية.

(والقضية الأولية هي دالة - صدق نفسها)⁶.

الشكل العام لدالة الصدق هو $[P, \xi, N(\xi)]$ وهذا هو الشكل العام للقضية.⁷

1 "تقديم" لكتاب فتحنشتاين "بحوث فلسفية"، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاوي، ص 11

2 رسالة، 1. سأختصر "رسالة منطقية فلسفية" بكلمة "رسالة" مع رقم الفقرة، وفي الإنجليزية بحرف "T".

3 رسالة، 2.

4 رسالة، 3.

5 رسالة، 4.

6 رسالة، 5.

T. 6. 7

إن مالا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغي له أن يصمت عنه¹. وتتفرع من هذه الفقرات الرئيسة - عدا الفقرة السابعة - فقرات فرعية أخرى تكون تعليقاً أو شرحاً للفقرة الأصلية. مثلاً الفقرة 2.11 هي فرع من الفقرة 2.1، وهذه تتعلق بـ "2". وقد أضاف بعض شراح الرسالة تقسيماً آخر زيادة في الدقة، مثل ماكس بلاك (Max Black)، في كتابه (A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus') الذي قسم الفقرة الواحدة على فقرات فرعية، ومن ثم قسم تلك الفقرات الفرعية على جمل. فقد وضع، مثلاً، بعد الفقرة 5.552 رقماً بين قوسين يشير إلى المقطع الثاني فيها (2) 5.552. ثم وضع أحرفاً تشير إلى الجمل؛ فمثلاً (24c3). تشير إلى الجملة الثالثة من الفقرة 3.24. وتكون (3) 5.154 مشيرة إلى الجملة الثانية من المقطع الثالث من الفقرة 5.154.

ليست جمل فتجنشتاين أقوالاً ينفصل بعضها عن بعض، بل هي كل مترابط فالجزء الأخير من الرسالة يفترض مسبقاً الجزء المبكر منه، والجزء المبكر يجد اكتماله الطبيعي والضروري في الجزء الأخير. وهكذا تكون فلسفة الرسالة فلسفة متكاملة. وربما كانت وحدتها وانسجامها التام هي من ميزاتها الجميلة². ويقول ستينيوس (Stenius): "إذا أراد المرء أن يفهم الرسالة، فعليه أن يدرك، على الرغم من شكل الرسالة الذي يبدو متقطعاً، أن بحث فتجنشتاين كل مترابط لا مجموعة أقوال غير مترابطة عن موضوعات منطقية وفلسفية مختلفة"³.

تاريخ كتابتها

تعد الرسالة تعبيراً عن نتائج انتهى إليها فتجنشتاين بعد تفكير وبحث فلسفي استغرق ما يقارب أربع سنوات، وكان قد انتهى من كتابتها مخطوطة عام 1918⁴، فكانت صياغة أخيرة لأفكاره الفلسفية، وهذا جانب من صعوبتها، حيث أعطى في الرسالة نتائج أبحاثه لا كيفية التوصل إليها. وقد حاول نشرها في النمسا وألمانيا فلم

1 رسالة، 7.

2 Zemach, Eddy: Wittgenstein' Philosophy of Mystical. In "Essays on Wittgenstein's Tractatus", p. 359

3 Stenius, Erik: Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition of Its Main Lines of thought. Oxford, Basil Blackwell, 1964. p. 1.

4 عزمي إسلام: مقدمة لـ "رسالة منطقية فلسفية"، في رسالة منطقية فلسفية، ص 6

يجد من يوافق على نشرها؛ لأنها مختلفة تماماً عن الكتابات الفلسفية الأخرى فصعب تصنيفها. ثم بعث إلى رسل ليساعده في نشرها، ونشرها فعلاً عام 1921 في المجلة العلمية "وقائع الفلسفة الطبيعية" التي كان أوستفالد رئيس تحريرها¹.

نشرت الرسالة لأول مرة تحت عنوان (Logisch Philosophische Abhandlung) ثم غير اسمها إلى الاسم اللاتيني (Tractatus Logico-Philosophicus)، وقيل إن هذا العنوان كان قد قدمه مور للطبعة الإنجليزية على غرار كتاب اسبينوزا "رسالة لاهوتية سياسية" (Tractatus Logico-Philosophicus). ومنطقية (Logico) تقيد فلسفية (philosophicus)، فيكون معنى عنوان الكتاب هو "مقالة في نوع الفلسفة التي تستعمل المنطق أساساً لها"². وكان فتحنشتاين قد قال في كتابه "ملاحظات عن المنطق" إن الفلسفة تتألف من المنطق والميتافيزيقا، والأول هو أساسها³.

لقد كتب معظم الرسالة "أثناء اشتراكه في الحرب العالمية الأولى... فقد صاغ فتحنشتاين أفكاره الرئيسة حول هذه الموضوعات [أي الموضوعات المنطقية، وهي أقدم أجزاء الرسالة] قبل بداية حرب عام 1914، ثم استكمل بقية أجزاء الرسالة أثناء اشتراكه في الحرب - وهو لم يستكملها كما ظن البعض أثناء وجوده في الأسر - بل إنه كان قد انتهى من كتابتها قبل وقوعه أسيراً"⁴.

ترجمتها

كانت أول ترجمة لها إلى الإنجليزية هي ترجمة أوجدن (C.K. Ogden)، ونشرت عام 1922 بصفحات ألمانية-إنجليزية متقابلة مع مقدمة لرسل. وهناك اعتراضات كثيرة على هذه الترجمة، يقول بيرنشتاين مثلاً إن المعروف أن ترجمة

1 فائدة حمدي: دراسة في رسالة فتحنشتاين المنطقية الفلسفية. مجلة دراسات الأجيال، العدد الثالث، السنة الخامسة. كانون الأول 1982، ص 278

2 Black, Max: Op.Cit. p. 23.

3 Wittgenstein, Ludwig: Notes on Logic in: "Notebook 1914-1916" (Appendix 1). Edited by G. H. Von Wright, G. E. M. Anscombe. With an English translation by Anscombe. Basil Blackwell, Oxford, Second edition, 1979. p. 103

4 عزمي إسلام: المصدر السابق، ص 7.

أوجدن للرسالة غير دقيقة وفي بعض الأحيان مضللة¹. وتقول أنسكومب (G. E. Anscombe) "قد يحتاج قراء الرسالة الإنجليز إلى التحذير من أن ترجمة أوجدن رديئة جداً. وقد أخبرني فتجنشتاين أنه لم يراجع كل هذه الترجمة بل أجاب فقط عن بعض الأسئلة..."². وقد ظهرت ترجمة أخرى للرسالة قام بها بيرس (D. F. Pears) وماك جينز (B. F. McGuinness) عام 1961. وإلى هذه الترجمة يرجع كثير من الباحثين، وأحياناً لا يفضل أحدهم ترجمة كاملة على أخرى، وإنما في بعض الفقرات، فتراهم يقولون إن ترجمة أوجدن كانت أفضل في هذه الفقرة وأن ترجمة بيرس كانت أدق في تلك الفقرة. وهناك من فضل الرجوع إلى النص الألماني مباشرة، إذ أن كثيراً من مقاطع الرسالة - كما يقول شفايزر (Schwyzer) - لا يمكن أن تنقل إلى الإنجليزية من دون فرض تفسير محدد³.

ترجمت الرسالة إلى كثير من لغات العالم. فقد تُرجمت - إضافة إلى الترحمتين الإنجليزيتين السابقتين - إلى الصينية عام 1927، وإلى الإيطالية عام 1954، وإلى الإسبانية عام 1957، وإلى اليوغسلافية عام 1960، وإلى الفرنسية عام 1961، وإلى السويدية عام 1962، وإلى الدنماركية عام 1963⁴. وترجم الرسالة إلى العربية عزمي إسلام وراجعها زكي نجيب محمود عام 1968. وقد رجع المترجم إلى الترحمتين الإنجليزيتين معاً، وإلى النص الألماني كلما وجد اختلافاً بين الترحمتين، وترجم أيضاً مقدمة رسل لها. وقد اضطر المترجم إلى أن يضيف كلمة أو أكثر، ووضع هذه الإضافات بين قوسين [...] توضيحاً للمعنى؛ أي أن كل ما جاء بين مثل هذين القوسين هو من عند المترجم، ما عدا المعادلات الرياضية والرموز المنطقية التي أوردها فتجنشتاين داخل مثل هذه الأقواس. وهناك بعض الألفاظ

1 Bemstein, Richard J: Wittgenstein's Three Language, in "Essays on Wittgenstein's Tractatus". p. 235

2 Anscombe: An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. Hatchinson University Library, London, Second Edition, 1963. p. 17

3 Schwyzer, H. R. G: Wittgenstein's Picture Theory of Language. In: "Essays on Wittgenstein's Tractatus". p. 237.

4 Copi, Irvint M. and Beard, W. Robert (ed.): "Essays on Wittgenstein's Tractatus". Routledge and Kegan Paul. London, First published, 1966. p. 393.

كتبها فتجنشتاين بالحروف المنفصلة لإظهار أهميتها، وقد كتبت هذه الألفاظ بالحروف المائلة في الترجمة الإنجليزية. أما في الترجمة العربية فقد وضع المترجم تحتها خطاً ليميزها من غيرها من الألفاظ¹.

أثرها في الفلسفة المعاصرة

كان للرسالة أثر كبير في الفلسفة المعاصرة، وبدا ذلك واضحاً على الوضعيين المناطقة وعلى غيرهم ممن يستعملون التحليل منهجاً في الفلسفة. ويرى رسل أنه لا يمكن لأي فيلسوف أن يتجنب هذا الكتاب أو يهمله². ويقول ماكسويل شارلز وورث مهما قال الإنسان عن رسالة فتجنشتاين فلا بد على الأقل أن يتبين أصالتها والطريقة غير العادية التي يستعملها مؤلفها في عرض أفكاره... إن الإنسان يستطيع أن يقول - بلا مبالغة - إن الفلسفة الإنجليزية التالية لظهور الرسالة كانت متضمنة في الرسالة نفسها على نحو أو آخر³.

صعوبتها

كانت الرسالة من الأعمال الصعبة، وقد أشار إلى صعوبتها كل من قرأها أو بحث فيها. وربما كان الشيء الوحيد الذي اتفق عليه دارسو الرسالة هو أنها صعبة. ويبدو أن فتجنشتاين نفسه قد شعر بهذه الصعوبة، حيث قال في مقدمته: "لن يفهم هذا الكتاب - فيما أظن - إلا أولئك الذين قد طرأت لهم الأفكار الواردة فيه نفسها، أو قد طرأت لهم على الأقل أفكار شبيهة بها، ولذا فهو ليس كتاباً مدرسياً. وإنه ليحقق الغاية منه لو أنه أمتع قارئاً واحداً قرأه وفهمه"⁴. لكن من هو هذا القارئ الذي يدعي أنه قد فهم الرسالة؟ فقد رأى فتجنشتاين أن رسل ومور وغيرهما لم يفهموا الرسالة⁵، ولم يكن راضياً عن المقدمة التي كتبها رسل للرسالة. فقد شكره - برسالة بعثها إليه - على تلك المقدمة، لكنه لم يكن متفقاً معه على

1 عزمي إسلام: المصدر السابق، ص 24.

2 رسل، برتراند: مقدمة "الرسالة فتجنشتاين" في "رسالة منطقية فلسفية"، ص 54.

3 Charlesworth, Maxwell: Philosophy and Linguistic Analysis, p. 93

"مقدمة" عزمي إسلام للرسالة، ص 3 و4

4 فتجنشتاين: المصدر السابق، ص 61.

5 Black, Max: Op.Cit. p. 1.

ما جاء فيها¹، وأخيره بأنه قد طلب من الناشر ألا ينشر تلك المقدمة². ويقول رسل: "في فترة ما، كان فتجنشتاين متفقاً معي على أن اللغة المنطقية ستكون مفيدة في الفلسفة، وقد نسبت له هذه الفكرة في المقدمة التي كتبتها لرسالته المنطقية الفلسفية. ولسوء الحظ لم يترك هذه الفكرة في تلك الفترة وحسب، بل إنه قد نسي أنه آمن بها يوماً ما. ولهذا فإن ما قتله عنها بدا له تحريفاً"³. ولم يكن فتجنشتاين راضياً عن تفسيرات الوضعيين الناطقة لها، ويبدو أنه لم يكن مقتنعاً بأي تفسير لها من أي شخص. وهذا ليس بغريب على تاريخ الفكر، فقلما تجد مفكراً يرضى عن تفسير الآخرين لفكره. وخذ مثلاً الفيلسوف الدنماركي كيركجارد (1855-1813) (Soren Kierkegaard) الذي "كره أن يدرسه أحد، وكثيراً ما تنبأ في يومياته بهذا المصير "الحزن" الذي ينتظره عندما يقع بين "مخالب الأساتذة والمحاضرين أو يوضع في فقرة من كتاب، أو حتى يشار إليه في حاشية على الفقرة..."⁴.

زد على ذلك أن المعلقين على الرسالة أو شراحها هم أنفسهم لم يكن أحدهم مقتنعاً بتفسير الآخر، فترى أحدهم يقول للآخر أنك لم تفهم مقصد فتجنشتاين في هذه العبارة أو تلك، ولم يسلم أحد منهم من قمة سوء الفهم أبداً. وقد لجأ بعضهم إلى محاولة فهم ما جاء في الرسالة من خلال بعض مؤلفات فتجنشتاين الأخرى، مثل "Notebooks" لأنه يمثل مرحلة ما قبل الرسالة، وبينه وبينها شبه. لكنه لا يعد تفسيراً لها؛ إذ فيه ما يوافق بعض ما جاء في الرسالة، وفيه ما لا يوافقه. وحاول بعضهم أن يجد في حياة فتجنشتاين وعلاقاته وأحاديثه الخاصة ما يساعد على فهم بعض الفقرات. وكان الإيجاز الشديد من أهم مصادر الصعوبة، حيث فتح الأبواب لتفسيرات وتأويلات كثيرة. ويحتمل نص الرسالة مثل هذه التفسيرات، إضافة إلى أن هناك كثيراً من الكلمات والفقرات الغامضة

1 Wittgenstein, Ludwig: Extracts from Wittgenstein's Letters to Russell, 1912-20 (Appendix III). In: "Notebooks", p. 131.

2 Ibid. p. 131.

3 Russell, Bertrand: My Philosophical Development. p. 165.

4 إمام عبد الفتاح إمام: سرن كيرجور رائد الوجودية (ج1) - دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (ط2) 1983، ص 12.

المبهمة لا تفهم إلا بفرض تفسير معين لها. وقد أدت صعوبة الرسالة - وأهميتها أيضاً - إلى أن يكتب عنها مئات الكتب والبحوث حتى يومنا هذا. وإنه لمن المفارقات أن يكتب أحد دعاة الوضوح كتاباً يعد من أكثر الكتب غموضاً وصعوبة.

خاتمة

مر فتجنشتاين بعد تأليفه الرسالة بمرحلة تحول، وأخذت أفكاره تبتعد شيئاً فشيئاً عما جاء في الرسالة، حتى تبلورت فلسفته الجديدة في كتابه "بحوث فلسفية". ومن بين الأفكار التي تخلى عنها فكرة أن هناك أشياء بسيطة هي المكونات النهائية للوقائع الذرية، وفكرة أن القضية غير الأولية يمكن تحليلها إلى قضايا أولية، وموضوعات أخرى¹. أي أنه باختصار، رفض فكرة الذرية المنطقية وما يترتب عليها من نتائج، واتجه إلى معرفة الطريقة التي تستعمل بها الألفاظ، فتخلص من تأثيرات رسل واقترب من مور، وأدرك أن اللغة ظاهرة اجتماعية لا تنفصل عن الاستعمال المألوف لها. واعتمدت طريقته الجديدة في تحليل المعنى على "تحليل اللغة وملاحظة كيف تعمل في الحياة اليومية، فيرى فتجنشتاين أن اللغة مجرد أداة لتحقيق الأغراض والحاجات الإنسانية، وهي أداة تعمل في الحياة بطرق مختلفة لتحقيق حاجات مختلفة"².

لقد رأى بعض الباحثين أن فتجنشتاين قد دمر رسالته تدميراً ذاتياً في الفقرة "6.54" القائلة: "إن قضاياي لتوضح الموقف على النحو التالي. إن من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى، وذلك بعد أن يكون قد استخدمها [سليماً] في الصعود، أي صعد عليها ليتجاوزها. (بمعنى أنه يجب عليه أن يلقي بالسلم بعيداً، بعد أن يكون قد صعد عليها). يجب عليه أن يعلو على هذه القضايا، حينئذ يرى العالم بطريقة صحيحة"³. وعد آخرون هذه الفقرة مناقضة لما جاء في مقدمة الرسالة: "إن الأفكار التي سبقت هنا، يستحيل الشك في صدقها أو هي فيما

1 Malcolm, Norman: Nothing is Hidden, Wittgenstein's Criticism of this Early Thought. Basil Blackwell, first published, 1986. p. 236.

2 ياسين خليل: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 132.

3 رسالة 6.45.

أرى أفكار مقطوع بصحتها"¹. وبعضهم أهمل هذه الفقرة لأنها تسبب المشكلات، ولأن الأخذ بها يعني أن كل ما جاء في الرسالة لا معنى له. ووجد آخرون أن هناك دوراً في الرسالة².

لكنني لم أرَ دوراً فيها إذا أخذنا بالحسبان التمييز بين القضايا التي تشير إلى مجموع القضايا، والقضايا التي لا تشير إلى مجموع القضايا، أي على طريقة رسل في تقسيم القضايا: قضايا من المستوى الأول - وهي التي لا تشير إلى مجموع القضايا - وقضايا من المستوى الثاني - وهي التي تشير إلى قضايا من المستوى الأول... وهكذا. وما أشبه هذا الأمر بمشكلة إيميندز الكريتي القائل: "كل الكريتين كذابون".

مهما تكن مقاصد فتجنشتاين فانه عد قضاياها سلماً صعد عليه ليصل إلى مكان يرى فيه العالم بصورة واضحة، ثم ألقى بالسلم بعيداً. وبالتأكيد هناك اختلافات كثيرة بين أسلوب الرسالة ومحتواها وأسلوب "بحوث فلسفية" ومحتواه، لكن هذه الاختلافات قد بولغ فيها مبالغة كبيرة. فرأى بعض الباحثين أن كثيراً مما جاء في "البحوث" قد افترضته الرسالة³. يقول عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت عن فتجنشتاين: "لأبد من النظر إلى فلسفته على أنها تشكل كلاً متراصاً لا انفصام بين أطرافه، إذ المشاكل التي عرضها في مؤلفاته الأولى لا زالت تحتل نفس الأهمية في مؤلفاته المتأخرة، وإن كانت قد عولجت من منظور مجدد يغير أحياناً شكلها وصورها"⁴. وقد كتبت دراسات كثيرة عن هذا الموضوع، مثلاً دراسة بيتر ونج "وحدة فلسفة فتجنشتاين" الذي يقول: "إن أحد أهدافي الرئيسية سيكون مقاومة الفكرة واسعة الانتشار التي تبدو لي خاطئة...، وهي أننا نتعامل مع فيلسوفين مختلفين: "فتجنشتاين المبكر" و"فتجنشتاين المتأخر"⁵.

1 رسالة، مقدمة، ص 60.

2 عن الدور انظر: عزمي إسلام: مقدمة "للسلالة"، ص 19 و20

3 Benstein, Richard J.: Wittgenstein's Threc Languages. p. 234.

4 عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت: درس الاستمولوجيا أو نظرية المعرفة. دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد (ط2) 1996، ص 140.

5 Winch, Peter: Introduction: The Unity of Wittgenstein's Philosophy in: "Studies in the Philosophy of Wittgenstein", edites by Peter Winch, first published. 1969. p. 1.

كانت تشغل فتجنشتاين مشكلتان أساسيتان هما: ما طبيعة الحقيقة المنطقية؟ وما طبيعة الذهن؟ وهاتان المشكلتان شكلتا كتابيه الرسالة والبحوث¹. وقد قال بعض المفكرين إن عظمة فتجنشتاين تكمن في كتابه الأول، وقال بعضهم بالعكس. ولا أريد أن أوازن بين تلك الآراء، فالعظمة والأهمية نسبية، لكن هناك رأياً لرسل عن فتجنشتاين في مرحلته الثانية وددت أن أذكره. إذ لم يجد رسل أي شيء مهم في "بحوث فلسفية"، بل هو يستغرب من الذين يجدون فيه شيئاً مهماً، ويرى أن فتجنشتاين المتأخر قد تعب من التفكير الجدي، وإن فلسفته في أحسن الأحوال تمثل مساعدة طفيفة لمؤلفي المعجم، وفي أسوأ الأحوال تسلية تافهة².

من بين أوجه الشبه بين الكتاين أن كليهما قد اهتم بوضع حدود للمعنى، وهذه الحدود بالطبع مختلفة، لكن رسم الحدود كان من أهداف فتجنشتاين الأساسية في الكتاين كليهما. وبهذا يكون فتجنشتاين قد واصل، بطريقته الخاصة، العمل الذي بدأه في الفلسفة الحديثة لوك وهيوم وكانت³. وما هو مشترك بينهما أيضاً المفهوم العام للمشكلة الفلسفية، مصدرها أو سببها، وحلها، على الرغم من أن تفاصيل المفهومين مختلفة جذرياً. فمن الممكن أن تزال المشكلات، سواء في الرسالة أو في البحوث، من خلال الدراسة المتأنية للغة. وفي الكتاين كليهما تكون مشكلات الفلسفة مؤسسة على سوء الفهم، وعندما يزال سوء الفهم هذا تختفي المشكلات⁴. وهكذا كان فتجنشتاين من الفلاسفة القادرين على أن يأتوا بجديد دائماً.

The Glory and the Misery of Ludwig Wittgenstein. in: "Essays on Wittgenstein's Tractatus". p. 344. 1

Russell, Bertrand: My Philosophical Development. pp. 216, 217. 2

Pitcher, George: Op.Cit., p. 236. 3

Ibid. p. 337. 4

جون ديوي

(1859-1952)

البراجماتية الاداتية

عند جون ديوي

أ. د. عبد الأمير سعيد الشمري

استاذ الفلسفة المعاصرة

كلية الاداب/الجامعة المستنصرية

أولاً: ديوي تاريخاً وتالياً

جون ديوي (1859-1952م) فيلسوف براجماتي أمريكي معاصر من فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين، تميزت فلسفته بالشمول والعمق والدينامية، وروح إنسانية مناهضة للتعصب والنفعية والانغلاق، وبنزعة علمية قائمة على البحث والتحريب والاختبار والتطبيق، واستخدام نتائج العلم أداة للتطوير والتغيير وخدمة الإنسانية وتحقيق الأمن والسلام للبشرية. وهي فلسفة نقدية أشرت مواضع الخطأ والتخلف والقصور في كل مكان وزمان بسلاح الحقيقة المتمثل بالقدرة على الفعل والتغيير والتطوير، وفلسفة أخلاقية ناشدت الإنسان إلى تحمل قدره ومسؤوليته التاريخية في مواجهة واقع طبيعي واجتماعي يتميز بالصعوبات والمشاكل والتحديات وإلى ضرورة التعاون والإيثار ومحبة الناس وخدمتهم، وفلسفة تفاؤلية واثقة بقدرة الإنسان والعلم والمعرفة على تغيير حياة الإنسان وجعلها أكثر كمالاً وأوفر معنى. وقد ذكرت كثير من الدراسات العربية والأجنبية ما تميزت به فلسفة جون ديوي البراجماتية من خصائص إنسانية وعلمية أفردت لها مكانة متميزة في الفكر الفلسفي المعاصر بعامة والفلسفة البراجماتية بخاصة¹.

1 ينظر د. حسام آلرسي. الفلسفة والإنسان، دار الحكمة، بغداد، 1990، ص 169.
و: د. زكي نجيب محمود، فلسفة وفن، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص 189.
و: د. أحمد فؤاد الأهواني. مقدمته في ترجمة كتاب جون ديوي، البحث عن اليقين، دار
أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1963، ص 1-2.
و: د. محمد علي العريان، تقديمه لترجمة كتاب رالف. ن. وين. قاموس جون ديوي
للتربية، الأنجلو المصرية، 1964، ص 13.

ثانياً: برامجتية ديوي:

إذا كانت البرامجتية تعني النفعية بمعناها الحسي الفردي المبذل، فإن برامجتية ديوي ليست نفعية، وإذا كانت البرامجتية تعني العملية بمعناها الذي يجعل النتائج العملية في حدود ضيقة ومباشرة وفردية، فإن برامجتيته ليست عملية، وإذا كانت البرامجتية تعني الذرائعية بالمعنى الذي تكون فيه الذريعة ذات طابع انتهازي لتحقيق غايات فردية أو اجتماعية، فإن برامجتيته ليست ذرائعية، وإذا كانت البرامجتية تعني الوسيلة بالمعنى الذي تبرر فيه الوسيلة على أساس تحقيقها لنتائج شخصية، فإن برامجتيته ليست وسيلة.

إن برامجتية ديوي فلسفة شملت بمباحثها مجالات واسعة من مباحث الفلسفة في المنطق والمعرفة والأخلاق والفن والتربية والسياسة، وفق نظرة علمية استمدت من علوم الطبيعة والأحياء والنفس والاجتماع¹، نظرة اعتبرت الإنسان جزءاً من بيئة طبيعية متطورة وفق قانون التطور والارتقاء، وإن سلوكه التكيفي بما فيه من معارف متقدمة جداً تخضع للدراسة الموضوعية في منهج اندماجي مؤسس على وحدة "الكائن - البيئة"²، وسأحاول في دراستي لفلسفة ديوي، أن أضع برامجتيته في صورة يرسمها قلمه وتلوها أفكاره وتحملها مواقفه ويحكمها منطقها، لكي تعلن

و: د. محمد فتحى الشنيطي. المعرفة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط3، 1963، ص 215.

و: برتراند رسل. تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثالث)، ترجمة محمد فتحى الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 476.

و: جورج سنتيانا. مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ص 115.

و: داجوبرات د. رونز. فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نويه، مراجعة د. زكي نجيب محمود مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963، ص 15.

And: Paul Edwards and Arthuer Pap. A Modern Introduction to Philosophy, Free Press, 3rd edition, New York, 1973, p. 121.

And: Emile Bretier. Contemporary Philosophy since 1850, The university of Chicago press, 1967, p. 143.

1 بول. ف. بولر. الحرية والقدر في الفكر الأمريكي من إدواردز إلى جون ديوي، ترجمة إسماعيل كشميري، مراجعة نور الدين الزراري، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 280.

2 See: John Dewey and Arthur Bentley. knowing and the Known, The Beacon Press, Boston 1949, p. 149.

فلسفته عن نفسها بنفسها، وتحمي ذاتها من أي تشويه مقصود أو غير مقصود، وتقبل النقد في تلك المواضع التي يرى الباحثون إنها قد أخفقت فيها أو أهملتها، فتلك هي الفلسفة، وذلك هو الفكر الفلسفي الناقد الذي لا يأخذ النص مجتزأً من سياقه ومنزوعاً من موقفه ومقطوعاً عن غايته، حتى يكون النقد في روحه فلسفياً وفي منهجه علمياً وفي صياغته منطقياً، وفي هدفه موضوعياً. وفي هذا المكان سأشير إلى رأي ديوي في موضوعين أساسيين: الأول رفضه لأقران الصدق بالمنفعة المادية الشخصية، والثاني يتعلق في موقفه من البراجماتية. لقد رفض ديوي ربط الصدق بمنفعة خاصة بقوله "إذا ما عرف الصدق بأنه المنفعة، فهم هذا التعريف غالباً على أن المنفعة المقصودة هي المنفعة بالنسبة إلى غرض شخصي محض، أو كسب معين لفرد معلوم من الناس صمم على إدراكه. ففكرة الصدق التي تجعله وسيلة لتحقيق مطمح خاص أو إدراك منفعة خاصة، فكرة مستهجنة حقاً لدرجة أن العجب كل العجب أن يعزوها النقاد إلى رجال أصحاب العقول"¹، وهذا ما ذهبت إليه بعض الدراسات التي تناولت البراجماتية بشكل عام دون تمييز بين فلاسفتها حيث نسبت إلى البراجماتية فكرة عد كل ما هو نافع حق، هذه الفكرة² التي لا تنسجم مع نظرة ديوي إلى الحق والمنفعة القائمة على معيار التحقق العلمي والعام، وقد أكد ديوي أن البراجماتية قد أصبحت مداراً لسوء الفهم فيقول "أن أقل ما يقال هو أنه قد تجمع حول هذه الكلمة من سوء الفهم، ومن الجادالات العقيمة نسبياً مما جعلني

1 ديوي، جون، تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مراجعة د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 269.

2 ينظر: ق. أفانا سيف. أسس الفلسفة الماركسية. ترجمة عبد الرزاق الصائي، مكتبة النهضة، بغداد، ص 148.

و: منير المرسي سرحان. في اجتماعات التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1982، ص 54.

و: رينه مونييه. البحث عن الحقيقة. ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960، ص 99.

و: بوخينسكي. تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، مؤسسة الفرعاني، طرابلس، ليبيا، ص 187.

و: علي حسين الجابري. منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1994، ص 3.

أوثر أن أجنب استعمالها"¹، ويحذر في كتاب آخر من سوء استخدامها الحالي المتمثل، يجعلها ترمز إلى ما هو عملي بالنسبة إلى كائن واحد ضمن نطاق زمني محدد، وهذا استعمال بعيد عن أصله الكلمة"²، هذا الأصل الذي كان ديوي قد أوضحه كما استخدمه أول مرة جارلس ساندرس بيرس (1839-1914م) بقوله "البراجماتية، كاتجاه تمثل ما وفق بيرس في تسميته "بعادة الذهن المختبرية" التي امتدت لتشمل كل ميدان يمكن أن يصل ويوفق البحث فيه"³، حيث أراد بيرس بعادة الذهن المختبرية، تمسك البراجماتية كاتجاه أعتمده في بيان معنى الأفكار والاعتقاد القائم على أساس ما يترتب على العمل بهما من نتائج عملية محسوسة تكون موضع اتفاق العلماء، وقد أكد ديوي بوضوح تأثيره واعتماده على آراء بيرس المنطقية في البحث ودوام استمراره واحتمالية نتائجه وخضوع صورته للتغير في عملية سير البحث المتواصلة في كل المجالات، وكونه عملية تصحح نفسها بنفسها، وكذلك نظرة بيرس في الحقيقة التي عدها وكما ذكرها ديوي بأنها "الرأي الذي قدر له أن يكون آخر الأمر موضع اتفاق عند كل الباحثين، والشيء الذي يمثل هذا الرأي يكون عندئذ هو حقيقة الواقع الخارجي"⁴، هذا الرأي لبيرس عده ديوي أفضل تعريف للحقيقة التي يدعمها البحث ويؤيدها الاختبار وتدل عليها نتائجها العملية في الواقع الخارجي، وقد أشار ديوي إلى حقيقة تأثيره بكتابات بيرس بقوله "وسيلحظ القراء الملمون بكتابات بيرس في المنطق أني مدين له أعظم الدين في وجهة نظري العامة، فقيما أعلم، كان هو أول مؤلف في المنطق يجعل البحث ومناهجه المصدر الأولي العميق الذي منه انبثقت مادة المنطق كلها"⁵، وهذا أساس شيد ديوي عليه بناء منطقته الذي أسماه "بنظرية البحث" Logic: The Theory of Inquiry. وقد أقر ديوي واعتمد رأي بيرس الذي افترض

- 1 ديوي، جون، المنطق أو نظرية البحث. ترجمة وتصدير وتعليق د. زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، ط2، 1969، ص 48.
- 2 John Dewey. Knowing and the known, p. 300.
- 3 John Dewey. Essays in experimental Logic, Dover, Publication, INC, New York, 1926, p. 306.
- 4 ديوي، جون، المنطق (نظرية البحث)، هامش، ص 545-546.
- 5 المصدر السابق، هامش، ص 66.

أن قضايا العلم معرضة للشك دائماً على أساس ما يحتمل أن يظهر من نتائج جديدة، ولا بد من بناء نظريات تتيح المجال للكشوف التي قد تظهر فيما بعد والتي من المؤكد ظهورها.

وقد أكدت بعض الدراسات حقيقة تأثير ديوي بآراء بيرس¹، حيث اتفاهما فيما يخص ضرورة خضوع نتيجة البحث إلى تأييد مجموعة العلماء في مجال بحث معين. أكد ديوي في منطق البراجماتي أن البحث كونه عملية قائمة على مجموعة من العمليات والإجراءات الموجهة والمنضبطة التي تحول موقف غير متعين إلى موقف متعين محلل الأشكال، هذا البحث هو أساس أو مصدر نشأت فيه كل صور المنطق، وهو المجال الذي تختبر فيه قدرتها على إداء مهمتها في توجيه سير البحث، كما أنها هي ذاتها تنتج بقيادتها لعمليات تؤدي، نتيجة تختم سير البحث وتحقق هدفه، هذه النتيجة التي أسماها ديوي بالتقرير أو التوكيد المقبول أو المضمون، وهي تمثل المعرفة التي ستكون أداة تقود وتوجه سير العمل في بحث لاحق. وقد فضل ديوي تسمية القرارات المقبولة على تسمية المعرفة أو الاعتقاد، كونهما يحملان أثراً نفسية قد تبعد نتيجة البحث عن معناها الموضوعي²، وقد أكد أن "المعرفة صالحة للإشارة إلى هدف البحث ونهايته"³، وهي تساوي جواز التقرير المقبول على أساس النظر إلى المعرفة "باعتبارها كلمة مجردة لها صلة بالبحث في معناه المجرد كذلك"⁴، مثل هذه النتيجة التي ينتهي إليها البحث بإزالة حالة الشك التي كانت منطلقاً لبدء البحث، كان بيرس قد أسماها بالاعتقاد، حيث عد البحث منهجاً علمياً تخضع نتائجه للتحقق الجماعي⁵، وهذا ما مكن ديوي من بناء منطق

1 ينظر: هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 386.

و: د. زكي نجيب محمود. حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 211.

و: د. محمود زيدان. وليم جيمس، دار المعارف، مصر، 1958، ص 44.

2 ينظر: ديوي، جون. المنطق (نظرية البحث)، ص 63-66.

3 المصدر السابق، ص 64.

4 المصدر السابق، ص 65.

5 ينظر: هربرت تشنايدر. تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص 338.

و: د. زكي نجيب محمود. حياة الفكر في العالم الجديد، ص 148.

و: د. داجوبرت. د. رونز. فلسفة القرن العشرين، ص 234.

للمعرفة ينشأ في البحث ويختبر في البحث، وتتواصل نتائجه في عملها لتوجيه عملية البحث الدائمة والمستمرة في مجالات الحياة كافة.

أن الفلسفة البراجماتية المعاصرة، كانت ولا زالت من الفلسفات التي كثر الجدل في أصولها وقيمتها وصلتها بالفلسفات الأخرى، وهي من الفلسفات التي تعرضت إلى نقد كثير، تركز أكثره في تلك المفاهيم التي تتعلق بالصدق والحق والحقيقة ومعياريها، التي كثيراً ما أقرنت بمفاهيم المنفعة والرضا والمصلحة والفردية والنتائج العملية الخاصة، وكان ديوي من بين الفلاسفة الذين أقرن المذهب بأسمائهم وهم "بيرس" و"وليم جيمس".

وقد تعرض جون ديوي إلى نقد لا يقل عن النقد الذي تعرض له مؤسس البراجماتية الذي أتهم - كما يقول ديوي - بجعل العمل غاية الحياة وأخضع الفكر والنشاط العقلي لغايات خاصة من المصالح والمنافع¹، إلا أن أكثر فلاسفة المذهب تعرضاً للنقد هو وليم جيمس، الذي دافع عن المذهب البراجماتي وعن فلسفة ديوي بالذات التي نالت تقديره واحترامه²، وأرى ضرورة ذكر نص لجيمس من كتابه "البراجماتية" يدافع فيه عن البراجماتية ويرد التهم عنها بقوله "أن أحجام بعض نقادنا عن قراءة أي شيء، إلا أسخف المعاني الممكنة من بين سطور ما نكتب أمر شائن قبيح يخزي خيالهم بشكل لا يقل عن أي شيء آخر أعرفه في التاريخ"³، انه دفاع يقوم على الطلب بضرورة إعمال الفكر والخيال العلمي في تصور دلالة ما يكتبه البراجماتيون، قبل إصدار الحكم عليه، ولكن ما تعرضت له البراجماتية من نقد وهجوم فكري مقصود أو غير مقصود، كان ولا زال يحدث في كل محفل من محافل البحث والحوار الفلسفي والفكري إلى وقتنا الحاضر. أن قراءة نقدية فاحصة لفكر جيمس تظهر أن أكثر ما نسب إليه من آراء تتعلق بالنفعية والشخصية والذاتية والتعددية والاعتقاد الديني، يتطلب وقفة نقدية تبتعد عن القرار المسبق

1 ينظر: د. أحمد فؤاد الأهواني. جون ديوي، دار المعارف، مصر، ط2، 1968، ص 85.

2 See: Elizabeth hard Wick. The Selected letters of William James. Farrer,

Strns and Cndahy, new York, 1961, p. 204.

3 وليام جيمس، البراجماتية، ترجمة د. محمد علي العريان، تقدم د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 275.

وتحاكم الفكر في مصدره، ويبقى حق الرفض أو القبول لأية فلسفة قائماً ومرافقاً للفلسفة والتفلسف في كل زمان ومكان، ولعل من بين أكثر ما نسب إلى جيمس تبريره للاعتقاد الديني وفق مبدأ براجماتي عملي يقر النتائج المحسوسة حتى على مستوى الشعور النفسي الخاص، ولكن هل يتفق هذا مع قوله "أن البراجماتية يمكن أن تسمى دينية، إذا سمحتم بأن الدين من الممكن أن يكون تعددياً أو مجرد مذهب ارتقائي فحسب في غطه"¹، أليس هذا الدين هو البراجماتية العلمية التطورية التجريبية بعينها؟ والأشارة ضرورية إلى دفاع جيمس عن آراء ديوي، الذي يعامل كما يقول جيمس "كشخص يعتقد في تسمية كل شيء حقيقياً. بحيث يكون بدرجة كونه حقيقياً ساراً"²، فهل يصح أن يقال عن ديوي أن معيار الحقيقة عنده سرور شخصي يحسه الفرد في ذاته؟. أن معيار الحقيقة عند ديوي هو في قدرتها في العمل على أحداث التغيير في الواقع، أي في تلك النتائج الموضوعية التي يمكن إخضاعها للدراسة والاختبار للتأكد من كونها صحيحة أو مناسبة أو ملائمة، وهذا ما أكدته جيمس بقوله "فأما ديوي بصفة خاصة بصر على مضض بأن المعنى الكلبي لحالاتنا الإدراكية وسبلنا الإدراكية يكمن في الطريقة التي تتدخل بها في ضبط وإعادة تقييم الموجودات المستقلة أو الوقائع"³، هذا هو وجه واحد من فلسفة ديوي التي أكدت أن المعرفة كلها أداة عملية نشيطة فاعلة تقود وتوجه عمليات التغيير المقصودة للإنسان في بيئة هو جزء منها وفيها، عملية سلوكية يتفاعل ويتوحد فيها الإنسان مع البيئة، لإعادة ترتيب أوضاع البيئة، بشكل يحقق الأمن والاستقرار والتقدم في حياة البشر.

أن معرفة موقف ديوي من معيار الحقيقة سيهيئ لنا مدخلاً لمعرفة موقفه الأداتي في المعرفة، والتعرف على رأيه البراجماتي في هذا الموضوع الذي له علاقة مباشرة بفلسفته البراجماتية.

أن الأساس عند ديوي هو بيئة مادية طبيعية لا تخلو من مشاكل وصعوبات، تقتضي عملاً يقوم به الإنسان لحل هذه المشاكل وتذليل الصعوبات، وأن هذا

1 المصدر السابق، ص 349.

2 المصدر السابق، ص 275.

3 المصدر السابق، ص 365.

العمل لا بد أن يقوم على فكر هو حصيلة من المعاني المستخلصة من خبرات سابقة، هذه المعاني التي تشير إلى ما يمكن القيام به من إجراءات عملية في مواقف مماثلة لاحقة وأن العمل في الموقف الجديد يتطلب فحوصاً دقيقاً قائماً على ملاحظات فعلية ومشاهدات واقعية توجهها وترشدنا هذه المعاني الفكرية، يستدل منها فرض يوضع موضع التطبيق، وأن نتائج التطبيق هي التي تحكم على الفرض، فهو صحيح وصادق إذا استطاع أن يقودنا ويوجهنا صدقاً، وهو غير صحيح إن فشل في مهمته، يقول ديوي "أن كل ما يوجهنا صدقاً فهو صدق وما يقدم البرهان على قدرته في مثل هذا التوجيه، هو على وجه الدقة ما نسميه بالصدق"¹، فالصدق مرتبط بالقدرة على الفعل وتحقيق النتائج المتوقعة منه، والصادق ما فعل وحقق النتائج، وسيكون الصدق صفة للنتائج المحققة².

أن معيار الصدق أصبح عند ديوي في الأفعال ونتائجها، فإذا ما كانت الأفكار والمعاني والمدرجات العقلية والآراء والنظريات والمذاهب الفلسفية أدوات لإعادة تنظيم وتشكيل البيئة بشكل أفضل، "كان محك صدقها وقيمتها إذن هو أدائها هذا العمل وإنجازها ن فإن هي نجحت في مهمتها كانت أهلاً للثقة بها، وصحيحة صالحة وصادقة، أما إذا فشلت في إزالة مواطن الاضطراب وأخفقت في إزالة العيوب وعملت على زيادة الحيرة وعدم التيقن والشروع إن نحن أخذنا بها وسرنا عليها فهي باطلة"³، موقف واضح يضع معيار التحقق في الأعمال وما تحققه من نتائج مدركة ومختبرة، معيار تجريبي علمي يتقاطع مع ذلك المعيار الذي كان

1 ديوي، جون، تحديد في الفلسفة، ص 261.

ينظر: أ. وولف. فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص 167.

2 See: Irwin Edman. John Dewey, p. 29-30.

And: Joseph. Blau. men and movements in American philosophy, Prentice-hall, inc., U.S.A., 1953, p. 346.

And: J. Oliver Buswell. the philosophies of F. R. Tennant and John Dewey. Philosophical library, INC, New York, 1950, p. 378.

And: Arthur k. Rogers. English and American Philosophy since 1800. The Macmillan Company. 1962, p. 390.

3 ديوي، جون. تحديد في الفلسفة، ص 260

ينظر: برتراند رسل. تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثالث)، ص 481.

يعد صدق الأفكار في مطابقتها لحالة ما سابقة للأشياء والحوادث والنتائج، وهذا ما أكده ديوي بأن الجديد في طريقة المعرفة التجريبية التي أعتمدها في بناء نظريته إلى المعرفة، هو نقل المعيار من السابق على البحث إلى ما يتحقق من البحث، فيقول "إن محك الأفكار والتفكير عموماً، يوجد في نتائج الأفعال التي تُفضي الأفكار إليها، أي في الترتيب الجديد للأشياء التي ندفعها للوجود. وهذا هو الدليل الذي لا إهمام فيه على قيمة الأفكار المستمدة من ملاحظة منزلتها ودورها في المعرفة التجريبية"¹.

أن قيمة الأفكار في المعرفة عند ديوي هي قدرتها على إداء مهمتها كأداة تقود العمل في الاتجاه الذي يفضي إلى تحقيق هدف البحث، هذا الهدف الذي يتصف بالتحديد والتعيين والموضوعية العلمية، بعيداً عن الفوائد والمصلحة الذاتية أو العملية المباشرة لفرد أو حالة معينة²، وأن النتائج المعول عليها في نظرية ديوي المعرفية، هي تلك النتائج التي تحدث تغييرات ملموسة في الوجود الموضوعي لجعل الحياة أكثر تحقيقاً لسعادة البشر واستقرارهم وسيطرتهم على ظروفها المتغيرة المتبدلة، حيث أراد ديوي للمعرفة أن تكون بحثاً عن الأمن، بالعمل وسط التغير، الذي هو سمة الطبيعة والحياة، ولذلك فإن التفكير "نشاط ضمن مرحلة الواقع التي تتميز بأنها متغيرة باستمرار"³.

هذا هو التبدل الذي عمل ديوي على إحداثه في بناء المعرفة ومعيارها، حيث أصبحت المعرفة عنده عملاً ونشاطاً وتحويلاً وتغيراً، إنها تصنع أو تعمل موضوعها، ولم تُعد تأملية مكتفية بذاتها قانعة في بنائها، موضوعاتها قائمة في الوجود عقلاً أو واقعاً، تنظر إليها فتكشف عنها الستار. وتبدل معيار المعرفة عند ديوي فأصبح في نتائج العمل والفعل الموجه، حيث الاختلاف يحسم على تحقق نتائج موضوعية يمكن اختبارها ومشاهدتها بالطرق العلمية، ولم يُعد المعيار قبلياً خارج عمل المعرفة ونشاطها كما كان من قبل.

1 ديوي، جون. البحث عن اليقين، ترجمة وتقديم د. أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1960، ص 162.

2 John Dewey. Experience and Nature, Dover Publications, INC, New York, 1958, p. 151.

3 Irwin Edman john Dewey, p. 30.

أن فلسفة ديوي البراجماتية في المعرفة، دعوة لتجاوز كل النقاشات الأبيستمولوجية حول وسائل المعرفة وطبيعتها وإمكاناتها، والعمل على استخدام طريقة العلوم التجريبية، التي أصبح فيها اكتساب المعرفة عملاً موجهاً بذكاء، فأصبحت المعرفة عملية بالمعنى الصحيح ولم تعد تأملية نظرية¹.

ثالثاً: المعرفة الأدائية:

استخدم ديوي تسميات "Instrumental" و"Operational" و"functional" في فلسفته وبشكل خاص في فلسفته المعرفية والمنطقية، وهي تسميات تفسيرية بديلة لموقف البراجماتية في المعرفة والمنطق، هادفاً من وراء استخدام هذه التسميات إلى إيضاح وأحكام الصلة بين كل صور النشاط المعرفي والعمليات والإجراءات المقصودة التي يقوم الإنسان لإحداث تغيير أو تطوير في مادة الوجود الطبيعي، هذا الوجود الذي لا شك فيه، فهو قائم ومصدر لكل معرفة²، وهو الأصل الذي ينتسب إليه الإنسان ونشاطه، كونه جزءاً من ذلك الوجود الطبيعي، فقد أكد ديوي "أن نظام المعرفة الشائع هو بالضبط ما نطلق عليه تسمية "طبيعي" "natural"³، وأن الأدائية "instrumentalism" واحدة من التفسيرات المنطقية للبراجماتية، والتي يلعب فيها العمل "action" أو التطبيق "practice" دوراً أساسياً، إلا أنها ليست معنية بطبيعة النتائج إنما بطبيعة المعرفة "Knowing" وأن الأدائية هي النظرية السلوكية للتفكير "thinking" والمعرفة "Knowung" وهي تعني حرفياً أن المعرفة شيء نعمله، وأن التحليل في النهاية هو مادي وفعال، وأن المعاني ضمن نوعيتها المنطقية ما هي إلا وجهات نظر ومواقف وطرائق للتصرف إزاء الوقائع "facts" وأن التجريب الفعال هو أمر أساسي للبرهنة على الصحة"⁴.

1 ينظر: ديوي، جون. تحديد في الفلسفة، ص 215.

And f.w. garforth. john dewey Selected Educational writings, heinmann, london, first published, 1966, p. 323.

2 ينظر: ديوي، جون. مدارس الغد، ترجمة عبد الفتاح المنيوي، مكتبة النهضة المصرية، ص 73. و: ديوي، جون. الفردية قديماً وحديثاً، ترجمة خيرى حماد، مراجعة مروان الجابري، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960، ص 90.

3 John Dewey, Knowing and the Known, p. 104.

4 John Dewey. Essays in Experimental Logic, p. 332.

المعرفة إذن هي أداة عمل ونشاط، والفكر معان تشير إلى ما يمكن القيام به من أفعال، وأن التطبيق محك لازم لاختبار قدرة الأفكار على أداء أفعالها وتحقيق هدف البحث. إنها سمات أساسية لنظرية المعرفة الأداتية في فلسفة ديوي البراجماتية. ويؤكد ديوي الأساس الطبيعي لكل صور التفكير، "فهي استجابات طبيعية تظهر في مواقف مضطربة وتعمل كأدوات توجيه لإجراءات البحث الهادفة إلى تعديل حالة الموقف وتحديدته وتعيينه والوصول إلى حكم ممكن القبول، أي الحصول على معرفة يمكن استخدامها كأداة عمل في مواقف لاحقة"¹.

وقبل أن أواصل البحث في موقف ديوي من المعرفة الأداتية، أرى من المناسب أن أشير إلى أن الأداتية هي ترجمة فضلتها لكلمة "instrumentalism" وقد ترجمت عند الباحثين والمترجمين العرب إلى ثلاث تسميات هي: الآلية² (من آلة)، والوسيلة³ (من وسيلة)، والأداتية⁴ (من أداة)، وقد فضلت هذه التسمية على الوسيلة ذلك أن الوسيلة قد تحمل معنى الانتهازية أو الوسيلة تبررها الغاية، هذا المعنى الذي يرفضه ديوي مؤكداً أن الأداتية كونها نظرية لوصف عمل التفكير والمعرفة، هذه المعرفة هي العمل الذي يحقق نتائج يمكن إخضاعها للاختبار والقياس

1 Ibid, p. 332.

2 ينظر: د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، 1966، ط4، ص 425.

و: يعقوب فام، البراجماتية أو منهج الذرائع، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936، ص 18.

3 ينظر: د. نوري جعفر، جون ديوي (حياته وفلسفته)، مطبعة الزهراء، بغداد، 1954، ص 49. و: د. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، 1982، ط3، ص 223.

و: د. محمد علي العريان، ترجمته في كتاب رالف. ن. وين. قاموس جون ديوي للترية، هامش ص 45.

و. د. محمود زيدان، وليم جيمس، ص 207.

4 ينظر: د. احمد فؤاد الاهواني، جون ديوي، ص 99. و: د. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1974، ص 148.

و: د. زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، 1968، ج1، ص 67.

و: د. فؤاد زكريا (ترجمته في كتاب)، برتراند رسل، حكمة الغرب، عالم المعرفة، الكويت، ص 284.

العلمي فيقول: "أن النظرية الأداتية في المعرفة هي نظرية لا تتعلق بالكراهية والرضا الشخصي، بل تتعلق بالأشياء الصحيحة للعلم"¹، موقف واضح يجعل من هذه النظرية علمية موضوعية في الطريقة والهدف، فقد "استغل ديوي العلم الحديث كمثال لماهية المعرفة، وتناول طريقة العلم الحديث كمعيار لطريقة المعرفة"².

أن نظرية ديوي الأداتية هي نظرية تجريبية علمية، تكون فيها الأفكار كأدوات توجيه للإجراءات المستخدمة في تجربة معينة، ناشئة ومختبرة ضمن مجال التجربة ذاتها، يقول ديوي "أن التجربة تولد الأفكار والأغراض في حدود إجراءاتها الخاصة وتختبرها بعملياتها الخاصة، فإذا بلغنا هذا المبلغ ظفرنا بإمكان تجربة إنسانية في شتى وجوهها تكون فيها الأفكار والمعاني مقدرة، ومتولدة، ومستخدمة باستمرار. ولكنها ستكون متكاملة مع مجرى التجربة ذاتها لا مجلوبة من أصل خارجي عن حقيقة متعالية"³، إن الأفكار تقدر وتولد وتستخدم وبشكل دائم مع سير البحث المتواصل، ميزة أساسية أرادها ديوي لنظريته في المعرفة ليحافظ "على استمرار الصلة بين المعرفة والفعالية التي تبتغي تبديل المحيط تعدمًا"⁴، بما يحقق دوام التكيف الأفضل مع ظروف الطبيعة، نظرية للمعرفة "أساسها النظر إلى المعرفة من حيث هي الطريقة التي تجعل إحدى الخبرات صالحة لتوجيه خبرة أخرى وإمدادها بالمعنى"⁵، وعلى أساس نظريته الأداتية في المعرفة فأن ديوي يؤكد أن ما نحصل عليه من معرفة في سير البحث المتصل تبقى دائماً أداة لتوجيه الإجراءات التالية في مواقف لاحقة، فيقول أن "نتائج المعرفة السابقة هي الأدوات Instruments للبحوث الجديدة، لا المعيار Norm الذي يحدد صحتها، وموضوعات المعرفة السابقة تمدنا بالفروض العامة للمواقف الجديدة، وهي منبع الإيحاء بعمليات جديدة، إنها توجه البحث"⁶، إن كل صور التفكير والمعرفة أدوات لتوجيه العمل المثمر الذي يهدف إلى تحقيق

1 John Dewey. Essays in Experimental Logic, p. 151.

2 Joseph Ratner. Intelligence in the Modern World (John Dewey Philosophy), Random House, INC, U.S.A., 1939, p. 56.

3 ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 164-165.

4 ديوي، جون، الديمقراطية والتربية، ترجمة د. متي عقراوي وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946، ص 351.

5 المصدر السابق، ص 325.

6 ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 213.

نتائج موضوعية، وهي في عملها تطور قدرتها الأداتية الفاعلة بقدر تطويرها وتغييرها لحالة موضوعية قائمة، ويصف ديوي موقفه بقوله "وقد سبق لنا من وقت إلى آخر أن عرضنا تصوراً خاصاً للمعرفة بوصفها "أداتية" "Instrument"، وعلى الرغم من أن النقد قد نسبوا معاني غريبة إلى هذا التصور، إلا أن مضمونة الفعلي بسيط، فإنه يعني أن المعرفة أداة لإثراء الخبرة المباشرة عن طريق عملية الضبط والمراقبة التي تحكم بها الفعل الذي تمارسه"¹. المعرفة إذن أداة ضبط ومراقبة لفعل يمارسه الإنسان مستهدفاً تغيير بيئته بما يحقق تطوير حياته وإغناء معارفه معاً، وقد أكد ديوي هذا المعنى بقوله "في الوقت الذي يكون فيه التفكير أداتياً، يرمي إلى فرض سيطرة ما على موقف ينطوي على مشكلة (وهو بذلك يمتلك قوة عملية)، فإنه أداتي أيضاً حيث أنه يرمي إلى إغناء الدلالة المباشرة للخبرات اللاحقة"²، هذا هو الفهم الأداتي للمعرفة، الذي عدها أداة عمل تفعل فعلها في موقف حالي لتصبح أثناء قيامها بعملها أكثر قدرة على الضبط والتوجيه لأعمال أخرى تجري في مواقف لاحقة. وقد رفض ديوي أن ينظر إلى الأداتية كونها نظرية تعدّ المعرفة وسيلة لإشباع حاجة عملية فأكد بقوله "لا يوجد ما يسيء فهم المنطق الأداتي أكثر من الاعتقاد بأنه يجعل المعرفة مجرد وسيلة لغاية عملية أو وسيلة لإشباع الحاجات العملية"³. وقد جاء فهمه للأداة يؤكد كونها تمتلك علاقة موضوعية من خلال تجسيدها لمعنى يشير إلى فعل يمكن القيام به لإجراء تغيير في حالة قائمة من حالات الواقع الخارجي، فيقول "الأداة شيء خاص، إلا أنها أكثر من مجرد شيء خاص، ما دامت تعد شيئاً يتم فيه تجسيد ارتباط، أي رباط الطبيعة التباعي، وتمتلك هذه الأداة علاقة موضوعية كونها الصفة المميزة لها"⁴، ويذهب إلى تحليل الموقف الذي ينظر إلى الأداة ليس بوصفها أداة تحمل معاني لأفعال تهدف إلى السيطرة على الطبيعة، بل على أساس أن الأداة هي ما يمكن أن يكون ذا صلة بحاجات الإنسان، وأعضائه الأخرى فيقول: "أن ميل الإنسان إلى نفسه يقوده إلى

1 ديوي، جون، الفن خيرة، ترجمة د. زكريا إبراهيم، مراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص 487.

2 John Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 17.

3 Ibid, p. 330.

4 John Dewey, Experience and Nature, p. 122.

التفكير بالاداة في علاقتها بنفسه وبيديه وبعينه، إلا أن علاقتها الرئيسة تكون نحو أشياء أخرى¹.

إن ديوي وهو يؤسس نظريته في أدوات المعرفة وكل صور التفكير، قد أكد أن المعرفة والتفكير هي سلوك طبيعي إنساني ضمن عملية سلوكية أشمل هو جزء منها، وهذا ما أكدته بقوله "أن موقفنا ببساطة هو أن ما دام الإنسان كائناً تطوّر من بين الكائنات الأخرى، ضمن عملية تطوّر تطلق عليها تسمية "طبيعي" "Natural" لذلك فأنا نعامل جميع سلوكياته ومن بينها معارفه المتقدمة جداً، وكأنها أنشطة ليست خاصة به وحده وليست ملكه وحده قبل كل شيء بل كعمليات للموقف الكامل "البيئة - الكائن" "Organism-environment"، وكذلك أخذ هذا الموقف الكامل وكأنه الموقف المائل أمامنا خلال المعارف الذي تظهر فيه المعارف بحد ذاتها"²، ولذلك فإن ديوي يؤكد أهمية المعالجة التي تأخذ الإنسان بمعارفه ضمن وحدة سلوكية تضمنه مع المعرفات، ويؤكد إخفاق المعالجات التي تفصل بين الإنسان - البيئة بقوله "أن الاستمولوجيات التي تفصل عنصرين وتحددهما بشكل منفصل ثم تسعى إلى ضمهما معاً مجدداً فأنا تخفق على الأقل في تقريرنا عن حالة البحث"³. وعلى أساس هذا الموقف الجديد لديوي في فهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة فلم يعد ضرورياً معرفة إذا كانت الأدوات نظرية في المعرفة والمنطق وتمثل جانباً من جوانب براجماتية ديوي، أو إذا كانت الأدوات هي تسمية لاتجاه ديوي البراجماتي⁴، ذلك أن ديوي قد استطاع في سياق حياته الطويلة والمثمرة أن ينمي أسس مذهب براجماتي طبيعي، حيث أصبحت نظريته في أدوات المعرفة التي عدّها النظرية السلوكية للتفكير والمعرفة كما ذكرنا سابقاً، جزءاً من نظرية سلوكية شاملة تضم الإنسان بكل سلوكياته الواعية وغير الواعية إلى بيئة طبيعية هو جزء منها. لقد وضع ديوي الإنسان المفكر داخل وجوده الأكبر حيث أكد أن "أعضاء

Ibid, p. 123. 1

Jogn Dewey, Knowing and the Known, p. 104. 2

Ibid, p. 151-152. 3

See: Encyclopedia International. Grotier Incorporated, New York, 1968, p. 573. 4

And: Everyman's Encyclopedia, Edited By E.F. Bozman M. A., 4th Edition, 1958, vol.4, p. 372.

المعرفة ووسائلها وعملياتها توجد داخل الطبيعة لا خارجها، ومن ثم كانت تغييرات لما وجد من قبل. أي إن موضوع المعرفة موضوع ينشأ وينتج بالفعل في الوجود الخارجي. لذلك كانت الصدمة التي تلقتها الفكرة التقليدية القائلة أن المعرفة كاملة بمقدار ما تحصل بغير تغيير على شيء كامل في ذاته من قبل صدمة هائلة. ولكنها في الواقع إنما تجعلنا على بصر بما فعلناه دائماً بمقدار نجحنا بالفعل في المعرفة، أي أنها تستبعد اللوازم الزائدة الغريبة وتركز الاهتمام في العوامل الفاعلة بالفعل في الحصول على المعرفة، وإخضاع المعرفة لرقابة أعظم، على الجملة ألما تضع الإنسان، الإنسان المفكر، داخل الطبيعة"¹.

لقد قام ديوي بمحاولة لاستخدام المصطلحات التحريية في تفسير مكانة المعرفة والتفكير في العالم دون الوقوع في الصعوبات التي واجهت المذاهب التحريية الأخرى²، فهو قد استبعد كل الثنائيات، وعامل الإنسان والطبيعة (الكائن والبيئة) على أنهما شيء مستمر مع بعضه، وإن الفرد ومحيطه يعملان كنظام عضوي موحد، فتبنى برفضه ثنائية الوجود والتحول، والإنسان والطبيعة، مفهوم الطبيعة كونه المفهوم الفلسفي الشامل، وقد جعل ديوي للمعرفة دورها في إعادة ترتيب وتنظيم العمليات الطبيعية، على أساس كان فيه التفكير سلوكاً طبيعياً لا يمكن قيامه وفصله عن العمليات الطبيعية، "إن أدوات ديوي تذهب أن المعرفة تتطلب معالجة مقصودة للمواضيع من أجل اكتشاف ماهيتها وكيفية تغييرها حسب الأحداث الأخرى. أما التحقيق العملي فيسير على خطى الفرضيات التي تستكهن بوجود اختلافات محددة في مادة الموضوع تتعلق بإدخال تغييرات محدودة. ويتم القيام بالاختبارات من أجل معرفة فيما إذا كان الموضوع يعمل كما هو متوقع له، وإذا كان كذلك فيتم التحقق من صحة المسألة. وقد أكد ديوي أهمية الطابع الإبداعي للتحقيق العلمي، الذي يتم به الشروع بإعادة تنظيم العمليات الطبيعية"³، ولم تعد ماهية المعرفة تلك التي نفكر فيها أو نشير إليها فكرياً، ولا تلك التي ننظر إليها بأنها

1 ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 238.

2 Joseph L. Blaue. Men and Movements in American Philosophy, p. 233.

3 Elizbeth Devine, et al., Thinker of the 20th Century, Fire thom press, 1985, p. 137.

واقعة بحكم الطبع (أي شيء متوقع لا يحتاج إلى جهد)، بل إنها "المعرفة التي تحسّ بفضل التحقيق العلمي الذي أدى إلى حدوثها"¹.

لقد أصبحت المعرفة كأداة لتوجيه العمل وإعادة تجديد وبناء الخبرة²، عملية سلوكية طبيعية يقوم بها الإنسان باعتباره الساكن البيولوجي للطبيعة، "فهو ليس غريباً عنها بل هو جزء منها، وإن دُوي يشير إلى أن التفكير هو منتم إلى الطبيعة"³، ولم يعد الإنسان نصفين، جسم وعقل، إنه في الطبيعة ومتطبع بها "ولذا يتم تفسير الطبيعة بأنها تعني بالإنسان، والطبيعة في الإنسان هي الذكاء النامي للطبيعة، ولا يقال إن الطبيعة غير عقلانية، إنها ذكية وقابلة للفهم، والطبيعة هي ليست شيئاً ما يراد قبوله والتمتع به، إنما شيء ما يراد ضبطه والسيطرة عليه تجريبياً"⁴، هكذا أصبحت أدوات ديوي في المعرفة والمنطق صادرة من موقف علمي طبيعي، تجد مبررها في الطبيعة حيث نشأت وفي الطبيعة تطبيقها حيث تختبر لتعتمد، إن ديوي "فيلسوف أخلاقي بالدرجة الأساس، وإن فلسفته زاخرة بروح المسؤولية الهادفة إلى مساعدة الإنسان على إداء المهام المطلوب تحقيقها، وترخر بإمكانات الفلسفة التي تقدم المساعدة للعمل بكفاءة، وإن أي شيء في عالم ديوي له وظيفة أو عمل يجب أن يقوم به"⁵، ولقد كان إيمان ديوي وثقته بقدرة المعرفة الفاعلة كبير جداً، وهو متفائل لا يهتم للشروع التي تواجه الناس في هذا العالم اللامكتمل، المحفوف بالمخاطر والصعوبات والمشاكل، طالما أن الفكر ينهض بسبب مخاطر الحياة ليفعل فعله في عملية تغيير مقصودة وموجهة لجعل الحياة أفضل وأكمل وأسمى.

لقد عمل ديوي على تصفية تلك الثنائيات التي ميّزت الفلسفة التقليدية فلم يعد الذهن أو الفكر أو العقل نقيضاً للجسد، بل هو منه وفيه وملتحم به سلوكاً

1 Mortmer J. Adler and Charles Van Doren. Great Treasury of Western Thought, R.R. Bowker Company, New York, London, 1977, p. 6-1-109.

2 See: The World Book Encyclopedia, Field Enterprises Educational Corporation, vol.4, U.S.A., 1962, p. 143.

3 Irwin Edman, John Dewey, p. 30.

4 Harold H. Titus. Living Issues in Philosophy, American Book Company, second edition, 1953, p. 281.

5 Merle Curti, The Growth of American Thought, Harper Brothers Publishers, New York, 2nd edition, 1951, p. 367.

ووظيفة ولا يفصل عنه، كما تداخلت واندجت الذات بالموضوع في خيرة متطورة ومتواصلة، هذه الخبرة التي عُدت عند ديوي تعبيراً عن عملية سلوك "لا تصدر عن الإنسان لذاته فقط، ولا عن البيئة فقط، بل ينظر إليها دائماً بأنها عن الموقف البيئي - العضوي"، مع اعتبار أن الكائنات (البشرية) والمواضيع البيئية هي جوانب متساوية لها"¹، ولذلك يشير ديوي إلى عدد من الملاحظات الابتسولوجية التي عدها من المتناقضات التي لا يجوز الأخذ بها وهي²:

الحقائق "Reals" موجودة وتصبح معروفة.

الأذهان (العقول) "Minds" موجودة وتقوم بالمعرفة.

إن الأذهان والحقائق تقطن عوالم "Realms" متناقضة.

إن السحر الابتسولوجي مطلوب للكشف عن الكيفية التي يحقق فيها المتناقض معرفته وكيف يكون الجانب الآخر معروفاً.

إن دراسة موقف ديوي الأداتي في المعرفة، تقتضي الإشارة إلى نقاط أساسية كانت قد وردت في كتاب "المعرفة والمعروف" وهو كتاب ألفه ديوي مع "آرثر بنتلي" وظهر عام 1949، حيث تضمنت موقف ديوي من البحث الابتسولوجي والسايكولوجي والسييسولوجي وهي:-

عدم التفرقة بين الذات والموضوع والروح والجسد والذهن والمادة والذات واللاذات.

عدم تقديم العارف ليكون في حالة مواجهة مع ما هو معروف، كون الأول متفوقاً ومختلفاً سواء كان عالم وجود أو فعلاً، وعدم تقديم أي معروف ويمكن معرفته عن عالم مختلف ليقف ضد العارف.

عدم الإقرار بأية "كيانات" أو "حقائق" ومن أي نوع كونها قادمة من وراء أحداث المعرفة - المعروف، مع القدرة على التدخل سواء في مجال التصحيح أو التشويه.

عدم الإقرار بأية "ملكات" (أو عوامل أخرى مهما كانت متخفية) عن سلوكيات الكائن، بل نطلب من جميع البحث الملاحظة المباشرة وتقارير مفيدة عن الأحداث.

John Dewey, Knowing and the Known, p. 290. 1

Ibid, p. 83. 2

عدم الاعتراف بأية تسميات تتظاهر بأنها تعبيرات عن الأفكار "الداخلية"، بقدر عدم اعترافنا بالأسماء التي تتظاهر بأنها قسر تمارسه علينا المواضيع "الخارجية".

رفض أسلوب المنطقة المشاعة "No man's land" بالنسبة للكلمات التي يتصور أنها كامنة بين الكائن وموضوعات البيئة كما يحدث في المنطق الحديث بأنواعه المختلفة، بل أن ذلك يتطلب مواقع محددة لجميع سلوكيات التسمية كونها اندماجات خاضعة للملاحظة.

رفض أية نهايات في المعنى تكون كحقيقة "نهائية" أو كمعرفة مطلقة، وعدم الاعتراف بأية نهايات ملفقة مهما كان افتراضنا للنظام الطبيعي الخاص بالإنسان في هذا العالم.

ما دمنا مهتمين بما نبحت عنه وبما يحدث في عملية المعرفة على أنه حدث كوني، فلن نهتم بأي شكل من أشكال الأسس الافتراضية، وأن أية عبارة عن العارف أو النفس أو الذات أو عن الشيء المعروف أو العالم - يجب أن تكون مبنية على هذا الأساس وعلى ضوء جوانب الحدث الذي يبحث البحث عن وجوده كونه حدثاً كونياً¹.

إن المعرفة عموماً وكل الأفكار باعتبارها أدوات ظهرت في سياق عمليات البحث السلوكي لموقف الإنسان - البيئة، ستكون دوماً خاضعة لعمليات الحذف أو الإضافة التي تفرزها قدرتها الأدوات وما يتمخض من نتائج في عمليات البحث الجارية في كل مجالات المعرفة.

Ibid, p. 120-121. 1

- عرض مفصل ودقيق لتاريخ حياته ولاهم مؤلفاته الأساسية وحسب تسلسلها الزمني¹

ديوي منذ الولادة حتى العمات:

ولد في العشرين من شهر تشرين الأول في مدينة بريلنجتون من ولاية فرمونت في أمريكا	1859
تخرج من ثانوية بريلنجتون	1875
حصل على بكالوريوس آداب من جامعة فرمونت	1879
مدرس لمادة العلوم والجبر في ثانوية أويل ستي في ولاية بنسلفانيا	1881-1879
طالب فلسفة مع الأستاذ توري H. A.P Torrey	1882-1881
طالب دراسات عليا بجامعة جونز هوبكنز	1884-1882
حصل على الدكتوراه من جامعة جونز هوبكنز	1884
مدرس الفلسفة في جامعة مشيجان	1886-1884
زواجه من أليس جيمان	1886
أستاذ الفلسفة المساعد في جامعة مشيجان	1888-1886
أستاذ الفلسفة في جامعة منيسوتا	1889-1888
أستاذ الفلسفة في جامعة مشيجان	1894-1889
أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة وعلم النفس والتربية في جامعة شيكاغو	1904-1894
رئيس جمعية علم النفس الأمريكية	1899
مدير مدرسة التربية في جامعة شيكاغو	1902
أستاذ الفلسفة في جامعة كولومبيا	1930-1904
رئيس جمعية الفلسفة الأمريكية	1905
محاضر في الفلسفة بجامعة جونز هوبكنز	1906
عضو أكاديمية العلوم القومية	1910
عضو جمعية الفلسفة الأمريكية	1911
المؤسس والرئيس الأول لجمعية الأساتذة الأمريكيين	1915
محاضر في الجامعة الملكية في طوكيو	1919
محاضر في جامعة بكين الوطنية ونانكنك	1921-1919
مصلح للتعليم في تركيا	1924
مصلح للتعليم في المكسيك	1926

1 ينظر: عبد الأمير سعيد موسى الشمري، الفكرة والعمل في فلسفة جون ديوي، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 1983، ص 10-47.

And: Irwin. Edman. John Dewey, his Contribution to the American Tradition, the Bobbs- Merrill. Company, Inc. 1955, p. 15-17.

مات زوجته أليس	1927
مصلح للتعليم في روسيا السوفيتية	1928
محاضر في جامعة أدنبرة	1929
أستاذ الفلسفة الفخري في جامعة كولومبيا، ثم أستاذا فخريا حتى	1930-1939
مئاته عام 1952	
رئيس هيئة التحقيق في التهم الموجهة ضد ليون تروتسكي في موسكو	1937
زواجه من روبرتا لوتز Roberta Lowitz	1946
مات في منزله بنيويورك في الأول من حزيران بعمر اثنين وتسعين	1952
عاماً وسبعة أشهر واثنين وعشرين يوماً	

شهادات ديوي الفخرية:

دكتوراه قانون من جامعة وسكونسن	1904
دكتوراه قانون من جامعة فرمونت	1910
دكتوراه قانون من جامعة ميشيجان	1913
دكتوراه قانون من جامعة جونز هوبكنز	1915
دكتوراه قانون من كلية اليانيز	1917
دكتوراه فلسفة من جامعة بكين الوطنية	1920
دكتوراه قانون من جامعة أندروز	1929
دكتوراه أدب من جامعة كولومبيا	1929
دكتوراه قانون من جامعة هارفارد	1932
دكتوراه علوم من جامعة بنسلفانيا	1946
دكتوراه فلسفة من جامعة أوصلو	1946
دكتوراه أدب من جامعة ييل	1951

مؤلفات جون ديوي على وفق تسلسلها الزمني:

The Metaphysical Assumption of Materialism	1882
الافتراضات الميتافيزيقية للمذهب المادي.	
Knowing and The Relativity of feeling.	1883
المعرفة ونسبية الشعور.	
The Psychology of Kant.	1884
علم النفس عند كانت.	
Education and The Health of Woman.	1885
التربية وصحة النساء.	
Soul and body النفس والجسد	1886

Milton Halsey Thomas. John Dewey: A centennial Bibliography, The University of Chicago Press, U.S.A, 1962, p.xi-xii. 1

Ibid, p.xiii. 2

Psychology . علم النفس	1887
Knowledge as Idealisation.	1887
المعرفة كمثال.	
Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding	1888
مقالات لا ينز الجديدة في الفهم الإنساني	
Applied Psychology علم النفس التطبيقي	1889
Is Logic A Dualistic Science ?	1890
هل المنطق علم ثنائي؟	
How do Concepts Arise from Percepts?	1891
كيف تنشأ المفاهيم من المدركات الحسية؟	
Introduction to Philosophy مدخل إلى الفلسفة	1892
The Relation of Philosophy to Theology	1893
علاقة الفلسفة باللاهوت	
Reconstruction التجديد	1894
The Psychology of Number and Its Applications to Methods of	1895
Teaching Arithmetic سايكولوجيا العدد وتطبيقاتها على طرق تدريس	
الحساب	
The University School المدرسة الجامعية	1896
The Significance of the Problem of Knowledge أهمية مشكلة المعرفة	1897
Evolution and Ethics التطوير والأخلاق	1898
The School and Society المدرسة والمجتمع (مترجم)	1899
Some Stages of Logical Thought	1900
بعض مراحل التفكير المنطقي	
Dictionary of Philosophy and Psychology	1901
قاموس الفلسفة وعلم النفس (الجزء الأول)	
Dictionary of Philosophy and Psychology	1902
قاموس الفلسفة وعلم النفس (الجزء الثاني)	
The Child and The Curriculum الطفل والمنهج الدراسي	1902
The Battle for Progress المعركة من أجل التقدم	1902
Studies in Logical Theory دراسات في النظرية المنطقية	1903
Education, Direct and Indirect التربية، مباشرة وغير مباشرة	1904
The Relation of Theory to Practice in Education العلاقة بين النظرية	1904
والتطبيق في التربية	
Notes Upon Logical Topics ملاحظات حول المواضيع المنطقية	1904

Idid, p. 1-8. 1

Ibid, p. 9-25. 2

The Realism of Pragmatism واقعية البراجماتية	1905
The Knowledge Experience and Its Relationships خبرة المعرفة وعلاقتها	1905
Reality as Experience الحقيقة كخبرة	1906
The Experimental Theory of Knowledge نظرية المعرفة التجريبية	1906
The School and The Child الطفل والمدرسة	1907
Reality and The Criterion For The Truth of Ideas الحقيقة ومعيار صدق الأفكار	1907
Ethics الأخلاق	1908
Does Reality Possess Practical Character? هل للحقيقة طابع عملي؟	1908
Moral Principles in Education المبادئ الأخلاقية في التربية (مترجم)	1909
Pragmatism البراجماتية	1909
History For The Educator التاريخ للتربوي	1909
Darwein's Influence Upon Philosophy تأثير داروين في الفلسفة	1909
How We Think? كيف نفكر؟	1910
Science As Subject Matter and As Methods العلم كموضوع وكمنهج	1910
The Problem of Truth مشكلة الحق	1911
A Cyclopedia of Education موسوعة التربية	1912
The Problem of Values مشكلة القيم	1913
Nature and Reason in Law الطبيعة والعقل في القانون	1914
Schools of Tomorrow مدارس الغد (مترجم)	1915
The Logic of Judgement منطق أحكام التطبيق	1915
Democracy and Education الديمقراطية والتربية (مترجم)	1916
Essays in Experimental Logic مقالات في المنطق التجريبي	1916
The Pragmatism of Peirce براجماتية بيرس	1916
Experiment in Education التجربة في التربية	1917
The Concept of The Natural in Recent Epistemology مفهوم الطبيعي في الاستمولوجية الحديثة	1917
Education for Democracy التربية للديمقراطية	1918
Philosophy and Democracy الفلسفة والديمقراطية	1919

The Discrediting of Idealism	1919
Reconstruction in Philosophy	1920
تجديد في الفلسفة (مترجم)	
Freedom of Thought and Work	1920
حرية الفكر والعمل	
Aims and Ideals of Education	1921
أهداف ومثل التربية	
Racial Prejudice and Friction	1921
التمييز العنصري والانقسام	
Human Nature and Conduct	1922
الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني (مترجم)	
Syllabus For Philosophy	1922
منهج للفلسفة	
Pragmatic American	1922
أمريكا البراجماتية	
Mind in the Making	1922
العقل في العمل	
Ethics & International Relations	1923
الأخلاق والعلاقات الدولية	
What is a School For ?	1923
المدرسة لمن؟	
If War were Outlawed	1924
إذا تم تحريم الحرب	
Science, Belief and The Public	1924
العلم، الاعتقاد والشعب	
Experience and Nature	1925
الخبرة والطبيعة	
The Development of American Pragmatism	1925
تطور البراجماتية الأمريكية	
Practical Democracy	1925
الديمقراطية العملية	
Individuality and Experience	1926
خبرة والفردية	
The Public and Its Problems	1927
الشعب ومشاكله	
The Role of Philosophy in the History of Civilization	1927
دور الفلسفة في تاريخ الحضارة	
Philosophy of Freedom	1928
فلسفة الحرية	
Body and Mind	1928
الجسد والعقل	
The Way To Think	1928
الطريق إلى التفكير	
Characters and Events	1929
شخصيات وحوادث	
Experience and Nature	1929
الخبرة والطبيعة	
The Quest For Certainty	1929
البحث عن اليقين (مترجم)	
Individualism, Old and New	1930
الفردية قديماً وحديثاً (مترجم)	
Conduct and Experience	1930
السلوك والخبرة	
The Applicability of Logic To Existence	1930
التطبيقية للمنطق على الوجود	

Ibid, p. 36-66. 1

Ibid, p. 67-90. 2

Philosophy and Civilization	1931
الفلسفة والحضارة	
Context and Thought	1931
Context and Thought	
A Philosophy of Scientific Method	1931
فلسفة الطريقة العلمية	
Science and Society	1931
العلم والمجتمع	
Prosperity Dependent on Building From Bottom	1932
الرفاهية تبدأ بالبناء من الأسفل	
The Drive Against Hunger	1933
الوقوف ضد الجوع	
Arts as Experience	1934
الفن خبرة (مترجم)	
A Common Faith	1934
إيمان مشترك	
Meaning, Assertion and Proposal	1934
المعنى، التأكيد، المقترح	
Why I am not a Communist ?	1934
لماذا أنا لست شيوعياً؟	
Liberation and Social Action	1935
الليبرالية والعمل الاجتماعي	
The Founder of Pragmatism	1935
مؤسس البراغماتية	
International Cooperation or International Chaos	1935
التعاون الدولي أو التخبط الدولي	
Religion, Science and Philosophy	1936
الدين، والعلم والفلسفة	
Rationality in Education	1936
العقلانية في التربية	
The Case of Leon Trotsky	1937
قضية ليون تروتسكي	
Freedom	1937
الحرية	
The Philosophy of Williams James	1937
فلسفة وليام جيمس	
Whitehead's Philosophy	1937
فلسفة وايتهد	
Logic: The Theory of Inquiry	1938
المنطق: نظرية البحث (مترجم)	
Experience and Education	1938
الخبرة والتربية (مترجم)	

Freedom and Culture	1939
الحرية والثقافة (مترجم)	
Theory of Valuation	1939
نظرية القيم	
Experience, Knowledge and Value	1939
الحرية، المعرفة والقيمة	
Education Today	1940
التربية اليوم (مترجم)	
The Bertrand Russel Case	1941
قضية برتراند رسل	
The Objectivism - subjectivism of Modern Philosophy	1941
الموضوعية الذاتية في الفلسفة الحديثة	
William James as Empiricist	1942
وليم جيمس كتجريبي	
How Is Mind to be known	1942
كيف يصبح الذهن معروفاً	
Anti-naturalism in Extremis	1943
اللاطبيعية المتطرفة	
By Nature and by Art	1944
بالطبيعة والفن	
The Revolt Against Science	1945
التمرد ضد العلم	
Are Naturalists Materialists ?	1945
هل الطبيعيون ماديون؟	
Problems of Men	1946
مشاكل الناس	
Man and Mathematics	1947
الإنسان والرياضيات	
Common Sense and Science	1948
الحس المشترك والعلم	
Knowing and The Known	1949
المعرفة والمعروف	
Religion has Lost Itself	1949
أضاع الدين نفسه	
Religion and the Intellectuals	1950
الدين والعقلانيون	
On Philosophical Synthesis	1951
في التركيب الفلسفي	
Modern Philosophy	1952
الفلسفة الحديثة	

Ibid, p. 119-141. 1

Ibid, p. 141-151. 2

بندتو ڪروٽشه

(1956-1866)

بندتو كروتشه

(1866-1956)

أ. د. أفراح لطفي عبد الله

جامعة بغداد - كلية الآداب

يعد بندتو كروتشه من أهم الفلاسفة المعاصرين الذين استطاعوا ان يجذبوا الأنظار إليهم، كونه استطاع وهو في عصر المادية والعلم من أن يعلن الانتصار للمثالية بتبنيه لها، وهي جرأة تحتاج إلى تمكن فكري من اجل إيجاد فسحة اعتراف لتثبيت قدمه في ساحة بدأت تستخف بما هو مثالي، وتعامل مفردة الروح باستهجان.. هذا الى جانب إن كروتشه قد أحيا هيكل مثاليا مستعينا بمفردته الروح بعدما هدمها ماركس والماركسيين، ولكن كروتشه غامر بالانقلاب على ماركس والمادية موظفا ما هو حي في فلسفة هيكل ومستبعدا ما هو ميت منها، واتانا بمذهب فلسفي او نظرية فلسفية مثالية كاد عصرنا لولاها ان يعلن انقراض هكذا فلسفات..

الآزمات، سيرة حياة:

يلمح الدكتور زكريا إبراهيم إلى إن حياة كروتشه الفكرية امتازت بفلسفة صيغت من خلال التنوعات، ذلك من خلال وصفه له بأنه من أكثر الفلاسفة المعاصرين تنوعا فقد كتب في الحضارة والتاريخ واهتم بعلم الجمال والنقد الأدبي وخاض في العديد من مشكلات المنطق والميتافيزيقا والأخلاق فضلا عن اهتمامه بدراسة قضايا الاقتصاد والسياسة إلى جانب عنايته بالكتابة عن بعض رجالات الأدب أمثال شكسبير وجوته.. الخ*..

ولكن وان كان في كلام الدكتور إبراهيم هذا جانب من الصواب لان فلسفة كروتشه الحاضرة أمامنا مليئة بالتنوعات والاختلافات.. إلا إنني أرى إن الأهم

* انظر زكريا إبراهيم ص 121

والأعمق في صياغة فكر وفلسفة كروتشه هو (الأزمات)، ولم تكن هذه الأزمات إشكالية بقدر ما كانت تعديلا لفكره وتشكيله من خلال ما اكتسبه من معارف والتمرد عليها، أي من تحولاته الفكرية التي لم تعرف المهادة حتى نهاية عمره.. ومن اجل إثبات ذلك سنستعرض سيرته الفكرية من خلال تصنيف أزماته:

الأزمة الدينية

يمكن تحديد الأزمة الدينية في تشكيل حياة كروتشه الفكرية بالاستسلام ثم التمرد.. ويبقى السؤال لماذا الاستسلام وكيف حدث التمرد سؤالاً وارداً.. والإجابة عن هذا السؤال تحيلنا إلى نقطة محددة في حياة كروتشه وهي فترة الصبا حيث أثرت الديانة الكاثوليكية التي طبعت عائلة كروتشه بشكل كبير على الطفل بندتو كروتشه (1866-1952) فنشأ تقياً ورعاً مستسلماً لمناخ عائلته الدينية ما جعله يبحر ويتعمق بالدين ليس فقط عن طريق التربية الدينية من العائلة بل ومن خلال تكريس جهده لدراسة اللاهوت الكاثوليكي بل ودراسة كل وجه من وجوه الدين، ولكن هذا لم يدم طويلاً فسرعان ما بدأت إشارات غريبة عن فكره تفتح صفاء الديني لتلونه بلون آخر لم يعهده سابقاً، الإشارة الأولى بدأت مع السنة الأخيرة من دراسته الثانوية أي في حوالي العام 1880 عندما بدأ مدير المدرسة يلقي على تلاميذه درساً باسم (فلسفة الدين) بقصد تقوية إيمانهم ولكنه بالحقيقة قد أثر في تلميذه كروتشه على نحو آخر أي باتجاه زعزعة إيمانه، والإشارة الأخرى كانت اشد وقعاً عليه وهي عندما ضرب زلزال مدينة اسكيا عام 1883 وراح ضحيته والده وشقيقته الوحيدة وبقي هو تحت الأنقاض لساعات ونجا بأعجوبة فكانت هذه نقطة التحول نحو عالم فكري مختلف ثمرد به على الدين وعلن بوضوح تنازله عنه كلياً..

هذه هي الأزمة الفكرية الأولى التي صاغت طريق كروتشه نحو التمرد على المسلمات.. ويبقى وصفها بالأزمة هو الأصح كون أسئلة تتطلب عمقاً سيكولوجياً للإجابة عنها تتوالى من نوع، هل إن الإفراط بالشيء ينقلب ضده؟ وهل كان تدينه من الوراعة الحقيقية المستسلمة حقاً؟ أم انه كان مأخوذاً بما سيرته به عائلته؟ وان كان ورعاً حقاً فهل أن تحوله عن الدين كان نهائياً؟ ام انه بقي في

صراع مع نفسه؟ في ظل معرفتنا بكروتشه نقول أن كروتشه يمتلك عقلاً ذو طابع نقدي وقلق لا يجعله مطمئناً حتى مع أكثر الأمور والقضايا بديهية ودقة.

ولكن البعض يراه ولاسيما بعد انقلابه على الماركسية وتوجهه نحو هيغل أي (من المادية إلى المثالية) إنما هو من أجل إيجاد حل لازمة الدينية كونه بقى قلقاً بهذا الشأن طيلة حياته فقد وصفه هنري توماس بأنه مزدوج العاطفة فعقله كان موزعاً بين التقوى والإلحاد، فنشوءه ككاثوليكي جعل في نفسه حاجة إلى يد ترشده وتهديه حتى في ساعات كفره، كما أنه بعد أن فقد أباه الأرضي كان يتوق إلى إحياء إيمانه بأب سماوي، وهكذا فإنه كان يجد يائساً في البحث عن الإله الذي أنكر وجوده¹، ولكن أقول ربما إن كان في هذا جانب من الصواب لصعوبة الحل السيكولوجي للقضايا العقائدية، لكن يجب عدم المبالغة بهذا الرأي كونه لو كان كذلك لبقى حبيس هذا الموضوع لكنني وأرى أنه قد امتلك قوة إرادة جعلته يجعل من حادث الزلزال الرهيب ومن أزمته الدينية هذه دافعاً قوياً ليعيش حياته ويعمل بنشاط، فألف بغزارة وجمع مكتبة من أجمل المكتبات في إيطاليا والتحق بجامعة روما لدراسة القانون التي سرعان ما تركها عام 1886م دون أن يحصل على درجة علمية، فرجع إلى مكتبته في نابولي واعتزل العالم لفترة متأملاً وباحثاً، وبعد هذه العزلة سافر إلى الكثير من البلدان كالألمانيا وإسبانيا وفرنسا وألف عدّة مقالات جمعت فيما بعد تحت عنوان (ثورة نابولي سنة 1799م) التي بها أصبح معروفاً كمؤرخ في جميع أنحاء إيطاليا ولم يبلغ الثلاثين من عمره بعد*.

الأزمة الماركسية

لاشك أن بداية القرن العشرين كانت فترة ازدهار الماركسية، حيث غدت الموجة الفكرية التي استقطبت الملايين من الفئات الفقيرة والبائسة من جميع شعوب العالم، وكان تبني هذا الفكر من المثقفين هو دليل على عمق إنسانيتهم التي ستغدو إستراتيجية أو برنامج للإصلاح الاجتماعي، ذلك كردة فعل على الرأسمالية وتبعاتها من أزمات ومشاكل اقتصادية التي كان فيها دور العامل والإنسان الفقير يكمن في

1 توماس، هنري، (أعلام الفلاسفة)، ص 340.

* راجع افراح لطفي عبد الله نظرية كروتشه الجمالية ص 12

تقويتها وازدهارها، كونه بنظرها إنسان معدم غير واع ولكي يعيش عليه أن يعمل حتى وإن كان مقابله لا يوازي جهده، هذه النظرة المحتقرة للإنسان العامل لم ينبه لها ويعيد تشكيلها سوى ماركس فمعه أعيد الاعتبار لهذه الطبقة المغيبة، وعندها تعرت بهرجة الرأسمالية وبان زيفها، فوراء وجهها الأبيض يكمن وحش اسود لا يعرف في الدنيا شيء غير مصالحه..

لاشك إن هذا الفكر كان قد تغلغل في عمق المجتمع الايطالي وكان له صده مع أكثر المفكرين شهرة أمثال المفكر الاشتراكي وأستاذ فلسفة الأخلاق الايطالي (انطونيو لابرولا 1843-1904) ومنظر الماركسية الايطالي* يمكن القول ان أزمة كروتشه الماركسية لم تكن كأزمته الدينية أي استسلام ثم تمرد، بل كانت اقتناع ثم تمرد فنقد.

ويمكن القول ان مشوار قناعاته بالفكر الماركسي بدأ عام 1895 عندما بدأ يحضر محاضرات لابرولا عن الفكر الماركسي والاشتراكية، وقد توطدت بين الاثنين صداقة حميمة تخللها الكثير من النقاشات حول هذا الفكر، وبدأ بقراءة جدية وشخصية لما نشره الاشتراكيون حول الفكر الماركسي وللدراسات التي تناولت تعاليم ماركس سواء في الفلسفة والاقتصاد، ما جعله يتبنى موقفا إيجابيا تجاه هذا الفكر معربا عن تمسكه واقتناعه الشديدين بأهمية دور التاريخ والعمل الإنساني أي بمبادئ الجدل الماركسي وقد كتب مقالات عديدة بهذا الخصوص الذي كرس له كل جهده وجمع هذه المقالات في كتاب عنوانه بـ (المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي)** ونشره عام 1900م، لكن اقتناع كروتشه بالفكر الماركسي كان

* كان لابرولا فيلسوف أكاديمي أيضا، أثر على المفكرين السياسيين بدايات القرن العشرين أمثال كروتشه وغرامشي.

** لكروتشه مؤلفات غزيرة يمكن ذكر أولها: المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي 1900 - ثم علم الجمال بوصفه علم التعبير أو علم المعاني 1902 - والمنطق 1905 ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيغل 1906 - فلسفة القانون 1907 - الفلسفة العملية 1908 المنطق منقحا ومضافا إليه أجزاء جديدة 1909 - فلسفة جان باتستا فيكو 1911 - نظرية كتابة التاريخ 1912 - الجمل في فلسفة الفن 1913 تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر 1932 - الشعر 1936 - التاريخ بوصفه فكراً وبوصفه عملاً 1938 - طابع الفلسفة الحديثة 1941 - التاريخ كقصة للتحرر 1941 - فلسفة وتاريخ 1942 - أبحاث عن هيغل وإيضاحات فلسفية 1952.

موقتاً فهو سرعان ما انقلب عليه مفنداً دياكتيكه ومعلناً استحالة التوفيق بين الجدل والمادة وعدم وجود شيء حقيقي اسمه مادة وهو تمهيد لصياغة نظريته المثالية لاسيما عندما أعلن إن ما هو حقيقي فعلاً هو (الروح) الذي عده الموجود الحقيقي الوحيد واقعاً بذلك تحت تأثير هيجل.

لكن رغم توجهه نحو المثالية أجده لم يتوانى عن التصرف كماركسي، كجعله الاقتصاد إيقونة لا بد منها في مسيرة الحياة، واهتمامه بالجنس البشري عامة انطلاقاً من تصنيفه لنقطة بدء الناس جميعاً تحت اسم الشعراء* فانه بمثابة نزوع نحو إلغاء الفوارق ربما إن صح القول أنها مشاعية من نوع آخر، ومن جهة أخرى فان أهمية التاريخ التي حازت على نصيبها الأكبر في فلسفته كانت أطروحة ماركس الأساسية، هذا إلى آخره من الماركسيات التي تتخلل ثانياً فلسفته.

ووفق الكلام السابق ألا يحق لنا أن نقول إن لكروتشه أزمته الماركسية، فهو على اقتناعه بها ومن ثم انقلابه عليها، لم يستطع الاستغناء عنها كلياً، فهل جسد هذا الفكر في دواخله الفكرية نفس الصراع الديني؟ أم انه انتهى كلياً بتوجهه نحو الهيكلية؟ وهل كان هنالك ذهاب وإياب إلى هذا الفكر بغطاء هيجلي؟ أم أن هيجل هو الصبغة الأخيرة لفلسفته؟

الأزمة السياسية

للأوضاع السياسية التي سادت في النصف الأول من القرن العشرين ولاسيما الحربين العالميتين وقعا فكرياً وعملياً على سلوك بندتو كروتشه، فمسيرته السياسية التي صاحبت هذه الأوضاع تقلبت وتحولت عدة تحولات بين سياسي ممارس لدور مسؤول، وبين مؤيد ومعارض (متمرد)، بين متألم وخانع.. الخ.

فهو بدءاً قد ارتضى لنفسه تسنم عدة منصب في الدولة، حيث قبل أن يكون عضواً في مجلس الشيوخ الإيطالي عام 1910، واقتنع عام 1920م أي بعد الحرب العالمية الأولى أن يُعين وزيراً للمعارف وكان هذا العمل نوعاً ما فرصة لإكمال دراسته، وكان لكروتشه موقف إيجابي من موسوليني في بداية تسنمه الحكم عام 1922م وهو موقف بني على أساس دعوة موسوليني في بداية حكمه لضرورة

* حسب مقولته الشهيرة (الشعر هو اللغة الأم للجنس البشري).

الإصلاح والقضاء على الفوضى والاضطراب، ولم يستمر موقف كروتشه هكذا فسرعان ما تغير بعدما كشف موسوليني عن حقيقته التي لا تعرف الإصلاح بقدر ما تعرف الاضطهاد، وكروتشه الذي عرف بقدرته على التحول والنقد والتمرد لم ينتظر حتى انقلب على موسوليني وظهر معاداته له علانية، وبدأت حملته النقدية على شكل كتابات نقدية عام 1925م ضد حكم موسوليني فلم يكن من الأخير الذي عرف بعدم تقاونه مع نقاده إلا أن يأمر بالاعتداء على مكتبة كروتشه*. الأمر الذي دعا كروتشه إلى أن يعتزل السياسة متحولاً نحو الانزواء وفي حال اعتزاله عيّن بدله جيتيلي** الذي أصبح الصديق الحميم لموسوليني رغم علمه بطغيانه، ما جعل الهوة تزداد بين كروتشه وجيتيلي، فالصديقان أصبحا بموقفين مختلفين لاسيما الموقف من الحرب فبينما كان كروتشه ينادي بالدعوة إلى السلام ويكره أي موقف يساند الحرب والدليل استنكاره الحرب العالمية الأولى عام 1914م بوصفها بأنها جنون انتحاري، كان جيتيلي في المقابل منظمًا للحزب العسكري الداعي إلى الحرب وهكذا بدأت شقة العداء تزداد بين كروتشه وموسوليني، وكما هو معروف ان مقابل الدكتاتورية والعداء والعنف هنالك المضطهدون، أي الشعب الباحث عن السلام والعدالة وبين هذين حاز كروتشه استحسان الشعب ففي مقابل ازدياد غضب جيتيلي وموسوليني عليه ازدادت شعبيته فأصبح رمزاً وطنياً للكثير من الإيطاليين فأصبح غضب موسوليني عليه هامشياً لا يمكن أن يمس العمق منه نتيجة التفاف معظم الشعب حوله فانظم إلى حزب الأحرار معلناً عداؤه للحكومة في عدة مناسبات بوصفه عضواً للشيوخ ولم تستطع الحكومة التي أخذت بنظر الاعتبار كثرة مؤيدي كروتشه لم تستطع أن تفعل أكثر من أن تمنع تداول كتبه في المدارس والمعاهد، ولكنها من ناحية أخرى تركته يواصل نشاطه في نشر إنتاجه وإصدار مجلة النقد وبدأ في هذه الفترة أميناً محافظاً على الحرية الممنوحة له من قبل الحكومة، فلم يشارك في نشاط معارض لكنه حاول أن يبدي اعتراضه على

* خلاص كروتشه بعض مكتبته بعد الاعتداء عليها بعد جهد جيد.

** جيوفاني جيتيلي G.Gentile (1875-1944) فيلسوف إيطالي من أتباع المدرسة الهيكلية التي انتمى إليها كروتشه أيضاً وكان في فترة معينة من المقربين لكروتشه واصلها مع مجلة (النقد) التي صدر أول عدد لها عام 1903م، لكن سرعان ما دب الخلاف بينهما فقطعت علاقتهما.

النظام الحاكم عن طريق تأليفه عدّة كتب عن تاريخ إيطاليا وأوروبا وكتب عدّة مقالات فلسفية وزعت خلسة فخلقت طائفة من المؤمنين بالحرية وبمبادئ كروتشه الرافضة للطغيان الموسوليني، ولكنه مع ذلك لم يبدُ حراً وناهضاً إلا في عام 1943م عندما قبض على موسوليني. فتولى كروتشه وزارة المعارف ثانية وحول مكتبته الكبيرة إلى معهد للدراسات التاريخية، إلا أن ما آله في هذه الفترة هو إعدام جنتيلي من طرف مجموعات العمل الوطني عام 1944¹، فحزن عليه رغم الخصومة بينهما، ومع هذا فقد زاول نشاطه السياسي فكان بين عامي 1944م و1947م رئيساً للحزب الليبرالي لكنه بدأ في 30 نوفمبر عام 1947م بقطع أول خيط من خيوط حياته السياسية عندما استقال من رئاسة هذا الحزب، وكان آخر خيط قد قطعه عندما رفض ترشيحه كرئيس للجمهورية، فاعتزل الحياة السياسية بشكل نهائي وكرّس سنواته الباقية للبحث والتأليف إلى أن توفي عام 1952م.*

هذه الأزمات، هذه التحولات، لاشك تمثل أركاناً للانطلاق الفكري لصياغة نظرية فلسفية لم تكن بعيدة عن التحولات الفكرية الواقعية لهذا الفيلسوف (أي كروتشه) سواء كانت اجتماعية، فكرية، سياسية.. الأمر الذي جعلنا نخرج عليها ابتداءً كجزء أساسي لمسيرة حياته الفكرية.. وتفصيلات فلسفته أتت من خلال تنوع قراءاته وتنوع انتقائه للقراءة والنقد ومن ثم من مواقفه الحياتية والفكرية التي تمثلت بالأزمات آنفة الذكر...

إنارات فكرية

اقصد بالانارات تلك الأفكار التي أنارت طريق كروتشه، أي تلك الأفكار التي أحدثت وقعا في نفسه كونها ناسبت ما يتطلع إليه، ويمكن القول إن عملية صياغة أي نظرية فلسفية تحتاج إلى استقرار فكري، فلما اعترت حياة كروتشه الفكرية أزمات - التي اشرنا إليها سابقا- أدت إلى تحولها فلما بالمقابل لم تحولها إلى فوضى بل حولتها نحو ضفة آمنة استطاع ان يصوغ في بيئتها موقف فلسفي ملائم لصراعاته النفسية والفكرية.

1 جيوري، روبر غليانات الفلسفة الايطالية ص 114.

* انظر: افراح لطفي عبد الله، مصدر سابق، ص 14-15

ومن اجل ان يحوز على شكل ملائم لفلسفته، وجد أهمية تدعيمها بتلك الآراء التي التقطها بذكاء مستنبطاً إياها من قراءاته لتاريخ الفلسفة، فلم تخيب هذه القراءات ظنه، حيث خرج بنظرية متكاملة.. من دون ان ينسى ذكر الأسماء الملهمة في ثنايا كتبه..

واول هذه الاسماء الفيلسوف الايطالي جان باتيستا فيكو (1668-1744) الذي قدح لكروتشه باهم الافكار الفلسفية والجمالية، فأساس فلسفته المتمثلة بالدائرة الروحية مثلاً هو فكرة مستوحاة من رؤية فيكو الدائرية المتمثلة بنظرية (المسارات وإعادة المسارات)، أما ما كان له الصدى الأكبر في فكر كروتشه فهو ما ذكره كروتشه نفسه وعلانية حيث وضع أهمية قول فيكو أنه في داخل الشعر يكمن أصل اللغات¹، وهي أهمية استند إليها كروتشه في تجسيد افكاره التي تنطلق من أن الشعر هو اللغة الأولى للإنسان كون الانسان كان يستعمل خياله أكثر من عقله ولما كان الشعر يقوم على الخيال فأن كل الناس شعراء، وهو ما جسده كروتشه بالقول: أن الشعر يسبق النثر وأن كل الناس شعراء. هذا بالاضافة الى اشارته الى أهمية قول فيكو بالتوحيد بين الشعر واللغة بقوله أفعما الشيء نفسه². وهي فكرة كان قد تناولها في كتابه استطيعا.. ولم ينسى كروتشه ايضاً بان فيكو هو اول من وضع في اعتباره أهمية استقلال الفن* عن العلم ما جعله يبيّن موقفه من استقلال الفن عن كافة المجالات الاخرى.

وللفيلسوف الالماني فردريك هيجل قسط كبير في صياغة مواقف كروتشه وكما اعلن هو بنفسه ففي اغلب تفاصيل نظريته سنشهد ذلك الحس الهيجلي سواء براء او مواقف فلسفية كانت او جمالية الى حد انه نعت بانه هيجلي بل وغالبا ما

Croce, B. The Philosophy of art and language, P.P.H, p. 287. 1

Croce, B. Aesthetic, p. 225. 2

* كان للناقد الايطالي في القرن التاسع عشر فرانيسكو دي سانكتيس أهمية في قدح فكرة استقلال الفن ايضاً بذهن كروتشه وكما صرح هو بنفسه بقوله أن (التصور لا يوجد في الفن ولا في الطبيعة أو التاريخ، فالشاعر يعمل تلقائياً دون أن يرى تصوراً بل صورة فقط، وإذا كان الفيلسوف بالاستعانة بالتحديد، يستطيع استخلاص المفهوم من ذلك ويتأمل به بكل نقاوته فإنه يعمل بطريقة مغايرة تماماً لما يفعله الفن) وهي عبارة تؤكد على استقلال الفن الذي كثيراً ما نادى به كروتشه.

Croce, B. Aesthetic, p. 361.

ينسب الى المدرسة الهيكلية الجديدة، لكنه بالمقابل يرفض هذا التصنيف في كتابه (فلسفتي) فحسب كروتشه وهو يوافق راينا ان تأثر فيلسوف ما باستاذ من اساتذته او مفكر من المفكرين لا يعني أنه قد تكمص فكره، فليس من الدراية أن ينسب فيلسوف ما إلى فكر فيلسوف آخر سابق عليه كليا، لأنه وأن تأثر بأفكاره فإنه يتجاوزها بإضافته فكراً جديداً. وما دام الفكر جديداً وأصيلاً فإنه لا يقبل الرد إلى أي فكر سابق، فالنظرية أو الفكر يرتبطان باللحظة التي شرع الفيلسوف التفكير فيها. وبذلك فهما لا يمثلان عملية إحياء النظريات السابقة بل يمثلان فكراً جديداً وأصيلاً، ويمكن القول من جهة أخرى إن اثر الأفكار الهيكلية على كروتشه لم يكن مباشراً فالأخير قد عدّل منها ونقد بعضها واستبعد الأخرى ولهذا فهو عندما ردد عبارة هيكل (الفلسفة هي التاريخ) مثلاً فإنه لم يرددها بمضمونها الهيكلية البعيد عن التوحيد بين الحقلين بل انه قد ركز على أهمية وحدتها بقوله إن التاريخ هو فلسفة والفلسفة هي تاريخاً*.

وابتعد كروتشه عن هيكل بشكل كبير عندما استبعد ما هو علوي وما ورائي أي القمة او الهدف الذي يسري إليه العالم قائلاً ان للروح لحظات متساوية الأهمية تعمل في داخله بشكل دائري وفق متميزات وليس متناقضات كما صرح هيكل، كما انه رفض كل ثلاثية توفق بين المتناقضات كقولها تعبر عن القمة واستبدالها بالوحدة الباطنية فلا تعارض مع كروتشه بين الروح والطبيعة فالروح تمثل كل شيء**..

وبتوجه كروتشه نحو المثالية بعد انقلابه على المادية كان قد وضع في باله أهمية الجدل الهيكلية وليس المادي، فبنظره إن الجدل الأخير هو الأصح لكي يطبق على لحظات فلسفته الروحية الأربعة، فيراه إن الفلسفة جدلية بطبيعتها لأنها تحوي في آن واحد على إثبات ونفي من وجهة نظر نقدية، لكن كيف يتلاءم جدل المتناقضات الهيكلية مع جدل المتميزات؟

سؤال أدرکه كروتشه وأجاب بان هنالك اختلاف بين الجدلين، فجدل هيكل إضافة إلى كونه ينطوي على بعض الآثار الأكاديمية واللاهوتية من

* راجع، افراح لطفي عبد الله، ص 17-18

** رداً على قول هيكل بان العقل والطبيعة كانتا بحاجة الى ثالث للتوفيق بينهما.

الميتافيزيقيا التقليدية¹، فانه من جهة أخرى يجبر الأحداث التاريخية على مطاوعة منهجه الجدلي من دون مراعاة التسلسل التاريخي، وهذا عكس ما أراده كروتشه وهو ربط الجدل بالتميزات أي بالتاريخ الحي الذي يستبعد كل ما هو ميتافيزيقي، فمع وحدة الروح والطبيعة تنتفي الحاجة إلى مبدأ علوي.

وبالإضافة إلى فيكو وهيكل نجد كروتشه يشير إلى أهمية كل من شلاير مآخر (1834-1768) ووليلم فون هوبولت (1835-1767)* في قدح افكار صاغ من خلالها نظريته لاسيما الافكار المتعلقة بالنقد واللغويات.

كل هذه الافكار التي قدحت لكروتشه افكارا شكلت هيكلًا لبناء نظريته.. كان هو قد ذكر الدارسين بها وهو تذكير ان عبر عن شيء فانه عبر في الجانب الحسن منه عن الامانة في طرح الافكار ومن ثم اعلانا بنفسه دون كشفها من غيره ان هو الا تلميح الى انه قدم نظرية مستقلة عن هؤلاء جميعا وتحظى بأصالة خاصة به، أما في الجانب الآخر (السيئ) إذا صح التعبير ربما يمكن القول انه من اجل إظهار ولائه لفلاسفة معينين بهدف الإعلان عن عدم ولائه لفلاسفة آخرين (اقصد ماركس)..

تفاصيل فلسفة كروتشه،

تربعت فلسفة كروتشه في اغلب مؤلفاته ولاسيما تلك التي تضمنت أركانها فلسفية يمكن باندماجها ان نشهد نظرية فلسفية متكاملة مثل (علم الجمال بوصفه علم التعبير وعلم اللغة العام) و(المنطق كعلم للتصوير) و(الفلسفة العملية: الاقتصاد والأخلاق) و(النظرية: تاريخ علم كتابة التاريخ)..

اختار كروتشه لنظريته الفلسفية اسم فلسفة الروح، وهو انحياز إلى الروح أو المثالية بتبرير انه -أي كروتشه- قد حسم المشكلة الوجودية التي أرقت الكثير من الفلاسفة والقائمة على تقسيم العالم إلى روحي ومادي فتصور بأن الحسم أتى من

1 Croce, B. My Philosophy, p. 16.

* فيلسوفان ألمانيان كان لشلاير مآخر السبق في نقل علم التأويل إلى دائرة مستقلة عن اللاهوت فأسس بذلك لعملية فهم وتفسير وتحليل النصوص، أما هوبولت فهو قد اعتبر اللغة آلة من آلات الفكر وبحث في ماهية الكلام وجوهر الألفاظ وعلاقة ذلك بالفكر والثقافة. راجع ويكيبيديا موسوعة الانترنت.

خلال عثوره على حل يقضي بوجود عالم واحد هو عالم الروح الذي انسحب عليه أن يكون (الواقع واحد غير قابل للانقسام)¹. إذن الواقع = الروح عند كروتشه وهو ما يضعنا أمام حل غامض ينم عن تساؤلات كثيرة فربط الواقع بشيء اسمه الروح لاسيما وان هذه المفردة مجردة وخالية من الملامح تجعلنا نطالب القائل بها أن يمدنا بأدلة مقنعة تثبت.

إن استنتاجات كروتشه وأدلتها تنم عن جهد جهيد لكنها تبقى بعيدة عن الإقناع فهو يطرح لنا صورة عن هذا العالم تبدو سريرية فعالم الروح عنده وحسب المعادلة السابقة هو عالم الفعالية والحيوية والذي ستندمج فيه الطبيعة كل لحظة سلبية مشكلة مع لحظة الروح الإيجابية وحدة باطنية والتي ستعلن عن صيرورة نشاط الروح وهذا يعني انه ليس في الطبيعة مواضيع أو وقائع خارجية بل كل ما فيها يمثل فعلاً من أفعال الروح (فالروح - إذن - هي الواقع الوحيد وأن الطبيعة صورة دنيا من الروح، فعالم الحاجات والنزوات الطبيعية لحظة متميزة من الروح لا تنفصل عن لحظاته الأخرى المتميزة التي منها جميعاً تتألف وحدته)²، وهو كلام أراد من خلاله كروتشه إهمال البحث في مشكلة وجود موجود مفارق للطبيعة كما أراد فيكون فالروح ولا شيء سواه هو الشيء الوحيد الموجود وجوداً حقيقياً في هذا العالم الموحد.

وفي لوحته هذه عن الروح لم ينسى كروتشه دور الإنسان في عملية طرح من خلالها مشكلة الإدراك والمعرفة بالنسبة له أن هذا الروح الموحد لا يمكن أن يوجد دون أن يتبدى من خلال حيوية وفاعلية ذهن الإنسان، لان العقل والإدراك هما الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة والتميز الذي حدث بين الإدراك وموضوعه يحدث داخل العقل ذاته وليس خارجه إذ (أنا لا ندرك موضوع الإدراك ولكننا ندرك إدراكنا عن الشيء المفترض إدراكه)³، لهذا فإن المعرفة تمثل الفكر ذاته في إدراكه لذاته، وبذلك يبدو الموضوع الخارجي ليس أكثر من تركيب عقلي أو تجرييد يقوم به العقل.

1 Croce, B. Aesthetic and Economic, P.P.H, p. 757.

2 تكسيه، جاك، غرامشي - ص 111.

3 جود، د. سي. أي. أم، فصول في الفلسفة ومذاهبها - ص 236.

ووفقاً لهذه النتيجة يطرح لنا كروتشه كيفية تكوين المعرفة بالتمايزات فالمعرفة والحقيقة اللتان تمثلان الفكر ذاته تفترضان وجود صور ذهنية متمثلة في وحدة، وداخل هذه الوحدة تمايزات لأن (التميز الواقعي لا شيء غير الوحدة الواقعية)¹، ما يعني أن فعالية الفكر تبدى في لحظات أربعة، وهنا يبرز دور الفلسفة التي تمثل إدراك الواقع العياني في تمييز لحظات النشاط الإنساني المعبرة عن الروح وترتيبها وتحديد علاقة الواحدة بالأخرى والكشف عن الدور الذي تقوم به في تكوين الحقيقة. من هنا يكون كروتشه قد توصل إلى موضوع فلسفة الروح الوحيد الذي هو (التمايزات الأربعة) المتمثلة بالجمال والحق والخير.

ويبدو أن كروتشه قد استعان لحظاته الأربعة هذه من ثلاثية الفلسفة اليونانية القديمة والمعروفة بالحق والخير والجمال وأضاف إليها صورة رابعة هي (المنفعة). وبتقديمه لهذه الصورة يكون كروتشه قد وقف ندأً لمتناقضات هيكل التي تتطور وتستمر قدماً نحو القمة، أي الحقيقة الأكثر كمالاً من دون الاعتراف بشيء اسمه تمايزات فكروتشه جعل من التمايزات أساساً لفلسفته وصيرورة لعالمه فبتقدمها وبشكل دائري داخل الحقيقة أو داخل الروح يجعلها هي الحقيقة مما لا يسمح بوجود ما هو أكثر حقيقة منها لتصل إليه كما في قمة هيكل وهنا لم يحاول كروتشه إغفال السعي إلى الكمال ولكن هذا السعي له وجه آخر يختلف عن سعي هيكل له فهو عندما يجعل كل شكل من أشكال التمايزات هذه يستعيد في هذه الدائرة الاكتفاء الذاتي والكمال فانه إنما يضمن هدف السعي للكمال من خلال علاقة هذه الأشكال ببعضها إذ (يوضع الشكل في علاقة شكلية مع كل شكل آخر بما يتفق وطبيعته التي تحددها وظيفته وموقعه في الدائرة)² بهذه الصورة المثالية يكون كروتشه قد استوفى مفهومه عن الدائرية، فدائرية الحياة الروحية تتكون إذن من دون أن تشكل بداية مطلقة أو نهاية مطلقة لأن جميع الأشكال ضرورية فيها بتأدية وظيفة ضرورية فتكون كل واحدة منها نتيجة الشكل السابق ومادة الشكل اللاحق بما لا يدع مجالاً لأن يوجد ما هو أول أو أخير في هذه الأشكال فتدور الدائرة

Romanell, p. Croce Versus Gentile, p. 32. 1

Croce, B. Character and meaning of the New Philosophy of the spirit, 2
P.P.H, p. 82.

عندئذ بمتمايزاتها (بصورة مستمرة من شكل لآخر حائكة نسيج التاريخ في وحدة لا تعرف الكلل)¹، فجميع الأشكال تعلن أهميتها وضرورتها لنشاط الروح. وإذا كان الفن هو الشكل الذي يهنا تفصيله وفقاً لموضوع بحثنا ولما كان يساق ضمن سياق فلسفة كروتشة العامة منطقياً، فسنبداً بتوضيح الأشكال الأربعة للنشاطين النظري والعملي بالبحث المختصر على أمل أن نفصل بنظرية الفن في الفصل الثالث، ويمكن أن نبدأ ذلك بمخطط من كتاب (تاريخ فلسفة الجمال) لجلبيرت وكون:²

الوظيفة العامة	الوظيفة الخاصة	المفهوم المحدد	العلم المنظم
نشاط نظري (جزئي)	الخيال	الجميل	علم الجمال
نشاط نظري (كلي)	العقل	الحقيقي	علم المنطق
نشاط عملي (جزئي)	الرغبة	المفيد	علم الاقتصاد
نشاط عملي (كلي)	الإرادة	الخير	علم الأخلاق

فالنشاط النظري إذن يختص بعلم الجمال والمنطق ويقابله النشاط العملي الذي يختص بعلم الاقتصاد والأخلاق، وهي تمثل لحظات الروح الأربع وهي:

1. علم الجمال: أول أشكال الروح، وهو حدس أو رؤيا ولما كان حدساً فهو إذن يمثل الإدراك المباشر لحقيقة فردية جزئية، وهذا الإدراك إنما يتم في المخيلة. لذلك فهو خالٍ من المفاهيم المنطقية التي هي من شأن العقل ولكن هذا لا يمنع من وجود (مفاهيم ممتزجة بحدوس)³، لأن الحدس الذي يمثل اللحظة الأولى هو مادة المفهوم الذي يمثل اللحظة الثانية. بمعنى أن المفاهيم تعتمد على الحدوس وليس العكس لأن اللحظة الأولى مستقلة ولا تعتمد على غيرها.

ولما كان الفن حدساً فهو عندئذ تعبير عن الذات أي تعبير عن شعور ووجدان الفنان ولذلك كان الفن إضافة إلى كونه حدساً، فهو تعبير عن

Croce, B. Identity of the definition with the individual judgment, 1
P.P.H, p. 54.

Gilbert, K & Kuhn, H. A history of Esthetics, p. 551. 2

Croce, B. Aesthetic, p. 2. 3

الوجدان في شكل صورة لذلك قال كروتشة أن العاطفة بدون الصورة عمياء والصورة بدون العاطفة جوفاء، ومن هنا جاءت الوحدة التي لا انفصال فيها بين الحدس والتعبير التي تبتعها الوحدة بين الصورة والمضمون، وما يتبع فردية العمل الفني هذا بوصفه تعبيراً عن حالة نفسية وجدانية معينة هو وحدة الفنون جميعاً إذ ليس بينها ما هو أعلى أو أدنى لذلك فقد رفض كروتشة تقسيم الفنون اللهم إلا للفائدة العملية لأن الحدوس لما كانت فردية وجديدة أبداً فإنه لا نهاية لعددها مما لا يمكننا حصرها تحت أصناف أو أنواع، وما القياس الذي يحدد قيمة العمل الفني إلا الصدق في التعبير عن الموضوع مهما كان الموضوع قبيحاً أو سيئاً لأن الأخلاق كصفة تضاف للفنان من حيث هو إنسان لكن من حيث هو فنان فإننا يجب أن لا نضيف عليه أو على أعماله صفة الأخلاق طالما كان ما يعبر عنه صادقاً.

2. علم المنطق: وهو الشكل الثاني من أشكال النشاط الروحي وهو علم المفاهيم الخالصة وظيفته تقوم على إدراك العلاقات بين الأشياء (أي بين الحدوس التي تمثل اللحظة الأولى)، فبدون الحدوس لا يمكن قيام المفاهيم لأن الحدس إنما هو مادة المفهوم، فإذا كانت الحدوس هي (هذا الماء، هذه البحيرة، هذا المطر، مرآة الماء هذه، فأن المفهوم: هو الماء ليس هذا ولا ذاك نظير المظهر الخارجي والخاص للماء بل الماء على العموم في أي زمان أو مكان يتحقق فيه)¹، لهذا فالمنطق لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته ومعتمداً على نفسه بدون وجود الصورة الأولى، فإدراك الحقيقة الفردية يساعد على إدراك العلاقات، لأن الحقيقة الفردية ما هي إلا موضوع المعرفة العقلية التي بها نعرف العلاقات القائمة بين الأشياء. وبذلك يكون هدف المنطق الذي يمثل المعرفة العقلية هو إدراك العلاقات بين الأشياء، فالمنطق إذن يختص بالكميات مقابل الفن الذي يختص بالجزئيات.

ولكن لما كان المنطق تابعاً للفن أو بالأحرى أن لحظات الروح تتضمن الواحدة الأخرى فأن صفة الكلية الخاصة بالمنطق سرعان ما تتمثل بوحدة هي (الحكم) الذي يجمع بين ما هو جزئي وما هو كلي. وبهذا المعنى توصل

كروتشة إلى قضية منطقية واحدة تسري على كل شيء والتي هي: "القضية الجزئية الكلية" والتي استخلصها من خلال رفضه للتقسيم التقليدي للقضايا إلى قضايا جزئية وقضايا كلية، لأن وجود القضايا الكلية بمفردها يعني عدم انطباقها على الواقع المادي أما وجود القضية الجزئية بمفردها يعني انتمائها إلى الواقع المادي دون (انتمائها إلى حقائق العقل)¹ ..

اعتقد كروتشة انه بنقده للتقسيم التقليدي للقضايا هذا وتوصله إلى قضية رآها حاسمة في تفسير الأشياء أي القضية الجزئية الكلية الصادقة اعتقد انه قد رد الاعتبار للمفهوم المنطقي المجرد بإضافته صفة العينية على صفته الكلية ذلك أن انطواء القضية المنطقية على ما هو جزئي يحقق للمنطق وجود الحدوس الجزئية الواقعية في الفكر، من هنا يكون كروتشة قد ميز نفسه عن أرسطو بصدد المفهوم المنطقي فإذا كان هذا المفهوم عند أرسطو هو مفهوم مجرد أو تعميم فانه مع كروتشة قد مثل الفكر نفسه بالغاً مرحلة العموم. بمعنى أنه على الرغم من صفة الكلية التي يتمتع بها المفهوم الكروتشي التي تجعله يتعالى على جميع الحدوس فإنه كامن في كل حدس مما يضيف عليه صفة العينية، فالفردي إذا ما انقلب إلى واقعة منطقية يصبح معقولاً، وأن طالبنا للمفهوم (بعنصر محسوس فضلاً عن العنصر المحسوس الذي ينطوي عليه في ذاته من حيث هو مفهوم عياني فذلك شيء زائد)². من هنا أصبح المفهوم عند كروتشة يمثل الحقيقة تميزاً له عن المفهوم الكاذب الذي اتسم به المفهوم الأرسطي وهذه الصفة - أي الكاذب - لم تخص المفهوم الأرسطي فقط بل وحتى العلوم الطبيعية والرياضية. وهو كلام يثير التساؤل عن كيف يمكن ذلك؟

اعتبر كروتشة المفاهيم التي تنطوي تحت هذه العلوم هي كاذبة وأصر على رفضها كما رفضها من قبله من قبله كانت وهيكل لعدم امتلاكها وجوداً حقيقياً أو واقعاً عياناً، واعتبرها مجرد أسماء وصفات عامة تنطوي تحتها حقائق جزئية مما يجعلها تبدو رموزاً لحقيقة فردية ما تنطوي تحتها. فمثلاً

1 كولنجوود، ر. ج، - فكرة التاريخ - ص 342.
2 كروتشة، بندتو، - المجمل في فلسفة الفن - ص 43.

المفاهيم العملية هي مفاهيم مبتكرة على شكل قواعد وقوانين من قبل العقل تصنف إلى مفاهيم علمية (كقط و كلب، التي يكون غرضها هو مساعدتنا على تصنيف المواضيع أو الحيوانات، والمفاهيم الرياضية كالمثلث الهندسي والتحرك الحر، فهي لا تصدق على التمثل المفرد)¹، وهكذا فنحن نلجأ إلى المفاهيم العلمية أو التجريبية لغرض الجمع بين عدد من الحقائق ونفترض المفاهيم الرياضية التي لا تصدق على ما هو فردي أي واقعي، مما يعني افتقار العلوم الطبيعية التي تعتمد الحقائق الجزئية العينية إلى الحقائق الكلية وافتقار الرياضيات التي تعتمد المفاهيم الكلية إلى الحقائق الجزئية، فكل من هذين العلمين قد اختص بجانب واحد من القضية الصادقة التي استنتجها كروتشة من دون ان يستوفيا جانبي القضية معا أي الجزئي والكلبي من هنا هو قد ابتكر مفهوم عيني حقيقي خص به المنطق وميزه عن مفهوم العلوم المجردة التي تختص بالمفاهيم الكاذبة.. الكلام السابق لا يعني إن كروتشة قد ألغى كل دور لهذه العلوم من حقول المعرفة بل هو قد جعل لها فائدة عملية تفيدنا في حياتنا اليومية ولكنه أصر على أنها لا يمكن أن تصل إلى مستوى القضية المنطقية الموحدة التي تجعل (الأحكام المتعينة متضمنة أو مفترضة مسبقاً في الأحكام العامة مما يعني أن الأحكام العامة متضمنة أو مفترضة مسبقاً في الأحكام المتعينة)².

فالمنطق إذن (بصورة ونشاط الفكر الحقيقي)³ أي بما هو موجود في العقل بالفعل يجعل المعرفة المفهومية في صورتها الخالصة أي في صورتها الفلسفية واقعية النزعة.

الكلام السابق عن المنطق يجعلنا مقبلين على موقف كروتشة من كل من الفلسفة والتاريخ ذلك وفقاً للقضية الحقيقية الكلية الجزئية فإذا كانت الفلسفة التي ينطوي تحتها المنطق هي الإدراك العيني والحقيقي لأنها تحوي إدراكها للحقيقة، وإذا كان التاريخ هو الحقيقة لأنه يعرض لنا الفكر في حقيقته المتمثلة

Angelo, A.D. The Philosophy of Croce, p. 34. 1

Jacobitti, E.E. Revolutionary Humanism and historicism in modern Italy, p. 145. 2

Croce, B. Aesthetic, p. 45. 3

بالماضي والحاضر والمستقبل بوصفها حاضراً سرمدياً وأنه يختص بالواقعة الفردية أو الجزئية فإنه عندئذ يكون الطرف الأول - أي الجزئي - من القضية الموحدة التي تبغي محمولاً يمثل الكلي الذي هو فلسفة، ومن هنا صاغ كروتشة موقفه المتمثل بالتوحيد بين كل من التاريخ والفلسفة، فالفلسفة عنده جزء لا يتجزأ من التفكير التاريخي نفسه (ذلك أن القضية الجزئية في التاريخ ليست قضية منطقية إلا أنها تحمل في معناها كعنصر من عناصرها التفكير الفلسفي)¹. فمهمة الفلسفة إذن تكون في تضمين المفاهيم المجردة التي توجد في صورة محمولات للقضايا المنطقية التي تصدق على أحداث التاريخ، فالحقيقة عندئذ تدخل في نطاق التاريخ وبالتالي تكون كل أنواع المعارف تاريخية ولما كانت الفلسفة هي الجزء المتمم للقضية الموحدة مع التاريخ فأما عندئذ تشارك في إدراك الحقيقة الواقعة، فحقيقة العالم الواقعي إذن هي المفاهيم العامة التي تصدق على الأحداث الجزئية من حيث أن الجزئي هو صورة مجسدة للمفهوم الكلي.

وقد جعل كروتشة الفكر المنطقي والتاريخ يتجاوز للفكر الحدسي بإنشائه الصورة في مرحلة الإدراك، ما جعل الإدراك يمثل (المركب القبلي الذي يتكون من موضوع ومحمول الذي يكون موضوعه ما وقع فعلاً أي التاريخ ومحموله ما هو كلي أي الفلسفة، فهذه الرابطة التركيبية بين التاريخ والفلسفة التي يكوّنها الحكم الإدراكي هي التي تضمن للفلسفة والتاريخ الوجود)².

فالفلسفة عندئذ ليست إلا تفكيراً تاريخياً مهمتها إنتاج المفاهيم التي بواسطتها يستطيع الإنسان أن يفهم الواقع، وعلى هذا ففلسفة المستقبل هي أذن فلسفة تاريخية لأنها فلسفة للفكر الذي هو الواقع العياني، وقد اخذ كروتشة بنظر الاعتبار نسبة الحقيقة لكن على استحياء بقوله أن الحقيقة لا يمكن أن تكون صائبة صواباً مطلقاً لأنه لا بد من الخطأ والذي اعتبره - أي الخطأ - الطرف الآخر للحقيقة الذي يمثل الطرف السلبي، وقد أضاف إلى هذا الخطأ

1 كولنهود، ر. ج، فكرة التاريخ، ص 345.

2 كروتشة، بندنو، - المجمل ص 87.

الإيجابي الخطأ الإرادي الذي ينتج عن (سوء استعمالنا للملكات الفكرية إذ ننحرف بها نحو العمل لا النظر)¹، وهو الطريق الذي ينقلنا إلى النشاط العملي،

النشاط العملي: بعد أن تعرفنا على وظيفة النشاط النظري المتمثلة بالمعرفة نتعرف الآن على وظيفة النشاط العملي المتمثلة بالإرادة والفعل التي تعتمد على النشاط الأول من حيث أننا نستطيع أن نعرف دون إرادة أو فعل، وإننا لا نستطيع أن نريد أو نفعل دون أن نعرف أولاً، فالنشاط الأول أذن هو الذي يؤسس النشاط الثاني.

والإرادة التي يجعلها كروتشة أساس النشاط العملي هي ليست كالإرادة المستخدمة في بعض النظريات الفلسفية كاستخدامها أساس للوجود والأشياء كما عند شوبنهاور أو في وضعها خارج الروح أو في موضع يرادف الروح بل أن الإرادة هي (نشاط الروح الذي يختلف عن التأمل النظري المجرد للأشياء وأنها ليست نتاج المعرفة بل نتاج الأفعال Actions)². وهنا نلمح بعداً ماركسياً في التعويل على أهمية نتاج الأفعال وبالمقابل نلمح مكابرة كروتشة تستند إلى مفردات مثالية كالروح والحدس.

يقول كروتشة أننا لا نستطيع أن نريد بدون أن نمتلك الحدوس التاريخية للأشياء وبدون أن نمتلك العلاقات التي تنيرنا في معرفة طبيعة هذه الأشياء ومن ثم بدون امتلاكنا معرفة العالم الذي يحيط بنا. فالرجل العملي عندما يريد أن يعمل يبدأ من الحدوس والمفاهيم التي هي واضحة أمامه تماماً، وبذلك يكون بعيداً عن التأمل البحت لأنه يندفع بإرادته.

وكما سبق وأن قسم كروتشة النشاط النظري إلى: الفن والمنطق، فإنه قسم النشاط العملي قيد البحث إلى: الاقتصاد والأخلاق.

3. الاقتصاد: بمائل الاقتصاد علم الجمال من حيث تعلقه بالجزئي فهو يحقق رغبات جزئية خاصة بالإنسان الفرد كونه يضمّر رغبة يعتبرها (مشروعة في المحافظة على الذات إلى جانب الآخرين).

1 كروتشة، بندتو مقدمة المحمل ص 11.

2 Croce, B. Aesthetic, p. 47.

ومن اجل صياغة موقفه من علم الاقتصاد بدأ كروتشة أولاً بتوضيح مراحل تطور هذا العلم الذي ضمنه في بحثين هما (العلمان الدينويان علم الجمال وعلم الاقتصاد) المنضويان في كتابه (فلسفتي).

من خلال بحثه لمس كروتشة غياب علم الاقتصاد في العصور الوسطى لأن ما هو مدركا عمليا في هذه الفترة كان الأخلاق فقط الأمر الذي جعل جميع الحلول العملية معها تتخذ طابعا أخلاقيا لكن ملامح علم الاقتصاد بدأت تلوح مع عصر النهضة عازيا ذلك إلى بروز نظرية الدولة والسياسة التي تلاها علم الاقتصاد، العلم الذي اتخذ بدوره مراحل ليتشكل بصورة نهائية فهو قد صاغ قوانينه ومبادئه خلال القرن الثامن عشر لكن من دون أن يحقق إدراكاً ذاتياً فلسفياً بشكل كلي، ولكن نقول أنها مرحلة ميزت القانون عن الأخلاق حيث بدأ الاهتمام بالعواطف البشرية ودراستها مع المشاكل التي تسببها، ومع العصور الحديثة يكون قد تحدد هدف علم الاقتصاد إلى جانب علم الجمال في إعطاء مبرر نظري للحواس بعدما كانت شيئاً مرفوضاً في العصور الوسطى، وبما إن جوهر نظرية كروتشة هو الروح فانه قد أكد على أن هذا المبرر النظري لا يتحقق (دون إعطائها- أي الحواس- بُعداً روحياً في ذات الوقت)¹ وقد اعتقد كروتشة انه بهذا القول يكون قد حل التناقض بين الحواس والروح، فالحواس بعدما كانت شيئاً مضادا للروح أصبحت الآن داخل عالم الروح وتحولت إلى نوع من الروحانية بل إلى حياة روحية كاملة الأمر الذي يشير إلى أن الاقتصاد الناضج والمتكامل أي الذي حقق وجودا مستقلا له قوانينه ونظرياته قد أصبح الشكل العملي والفاعل للروح.

وتوضيح هذا يكون من خلال التوفيق بين مهمة الاقتصاد في بناء الكلبي (القوانين والنظريات) وبين واجبه تجاه الجزئي (الأفراد) فكروتشة قد لمح التناقض وأشار إلى إن علم الاقتصاد يضع القوانين والنظريات للضرورة لكنه مثل الفن يختص بما هو جزئي لأن كل فرد يكون كما في العبارة الهرقليطية القائلة (أنك لا تنزل النهر مرتين) العبارة التي تعني حدة حياة الفرد باستمرار كونها متغيرة ومختلفة في كل لحظة من لحظات حياته في رغباته

وأفعاله التفسير الذي يجعل عمل الاقتصاد لا يختص بالسلع المجردة بل بما هو واقعي أي هذا الخبز أو هذا الحليب وفرداً معيناً يستهلكها عن طريق استخراج الأنواع أو المفاهيم التصنيفية والقوانين التجريبية من فروقات غاية الأفعال الفردية المختلفة هذه ليبني بها سلسلة كاملة، أي أنه يحصل من هذه الفروقات على مفاهيم الخبز واستهلاك الخبز وجرعات متتالية من الخبز... الخ، ورغم إن هذا يضع علم الاقتصاد ضمن العلوم التجريبية الوصفية، لكن كروتشة ينفي أن يضفي عليه الصفة الوصفية لأن ما يقدمه من طروحات هي ليست أوصافاً بل نظريات تتخذ طابعاً رياضياً ليست الرياضيات والحساب والجبر بل الرياضيات التطبيقية، التي بما تعني القدرة على استخدام المفاهيم المأخوذة من عالم الواقع ذات الصفة ملموسة مقارنة بالصفة الشكلية للأرقام لذلك فإن (علم الاقتصاد هو لا شيء سوى تطبيق الرياضيات على مفهوم الفعل أو الإرادة، ومع ذلك فهو لا يدرس طبيعة الإرادة أو الفعل بل يطبق الحساب على أفعال بشرية معينة من أجل الحصول على نظرية سريعة للأشكال الناتجة والنتائج)¹، ومن هنا جعل كروتشة مفاهيم علم الاقتصاد مجرد حشو وتحديدات تعسفية فقوانينها تأخذ شكل الضرورة فقط عندما تطرح هذه المفاهيم التعسفية لكن هذا لا يعني أن هذه ليست لها فائدة بل كما تفيدنا النظريات الهندسية في البناء والقياس فإن للمخططات الاقتصادية فائدة لا تقل عن ذلك إذ لولاها لما كان بالإمكان إيجاد طريقنا في الواقع التجريبي ولكننا سنعاني ما عاناه الناس في الماضي من استخدام الاقتصاد كعبث ولعلنا نلاحظ هذا أيضاً في وقتنا الحاضر إذ أحياناً ما يستخدم الاقتصاد كعبث (يقصد النظام الماركسي) لأن المصالح الماكرة المستفيدة من جهل الناس تتمكن من كسب قبول الإجراءات التدميرية بحجة الضرورة العامة مغلفة بذلك مقترحاتها لتظهر وكأنها نافعة، وبذلك فقد انتقد كروتشة المادية التاريخية التي أرادت أن (تجعل من الإنسان الاقتصادي كل شيء في وجودنا البشري وكان لا قيمة للفكر والدين والشعر والأخلاق وما إلى ذلك من

Croce, B. The Philosophy of economy and the science of economics 1
(P.P.H), p. 664.

أنشطة روحية تعدو دائرة النشاط الاقتصادي (الصرف)¹، فبنظره إن النظرية الماركسية قد جعلت من الاقتصاد فقط عملية للاقتتال بين طبقات عليا وطبقات دنيا، وعمليات صراع ومنافسة فهي إذن ليست النظرية الصحيحة. وقد نسي كروتشة انه قد اقتطع من الاقتصاد الماركسي أهميته في تطور المجتمعات وأولوية الإنسان ومعالجة مشكلاته الحياتية ونسي بان ماركس هو أول من أشار إلى مدى أهمية التعمق في دراسة اقتصاد الطبقات كونه يجعلنا أمام تشخيص مشاكلها وتحديد حلولها والدليل على هذا أن كروتشة لم يستطع أن يتنازل عن تلك المقولة (الاقتصاد) ولكن نكايه بماركس لم يجعلها المقولة الأساسية وتأييدا لمثالية هيجل جعل الفن الذي هو الحدس لحظة نشوء المجتمعات الحقيقية.

عموما ان النظرية الاقتصادية الصحيحة بنظر كروتشة هي تلك التي تمثل القيم الإنسانية وتمثل التعاون بين الطبقات العليا والدنيا وتقوم على أساس النية الحسنة وهذه النظرة المثالية سمحت للاقتصاد من أن يكون مناسبا ولحظات فلسفة كروتشة الأخرى أي الفن والمنطق والأخلاق لاسيما وان هدفه قد ارتكز منذ البدء بإخضاع (المادة لقيم الحياة الروحية وجعل المنفعة في خدمة الجمال)²، فالمنفعة التي هي الشكل الثالث من أشكال نشاط الروح قد أدخلتنا إلى عالم عملي يهتم بالجزئي ولكن ولطبيعة نظرية كروتشة التي لا تكتفي بالجزئي بدت المنفعة (الاقتصاد) كلحظة أو خطوة أولية بحاجة إلى لحظة كلية لإكمال الجانب العملي ونجسدت اللحظة الكلية هذه بالنشاط الرابع (الأخلاق) فلما كان الحدس في النشاط النظري هو مادة التصور فأن المنفعة في الجانب العملي هي مادة الأخلاق مشروطة بخصائص نظام النظرية التي طرحها كروتشة والتي أهمها أن يعتمد الخير على المنفعة من دون أن تعتمد المنفعة على الخير فمن الممكن تحقيق غاية اقتصادية دون إدراك غاية أخلاقية لكن لا يمكن تحقيق غاية أخلاقية دون أن تتضمن غاية اقتصادية في داخلها..

1 إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة ص 142.

2 توماس، هنري، أعلام الفلسفة ص 346.

الفرد إذن وهو بصدد بحثه عن منفعة الشخصية أي الفردية يكون في مجال الاقتصاد، لكن لما كان ما يستوجبه النظام الكروتشي هو اكتمال الدائرة الروحية فانه قد أشار إلى أهمية إن يكون هذا الفرد محمولاً (بطبيعة إلى الخروج عن نطاق الفردية والوصول إلى المنفعة الكلية أو منفعة المنافع)¹ وهو الذي يجعلنا أمام اللحظة الرابعة المتمثلة بالأخلاق والتي معها تغلق الدائرة.

4. الأخلاق: تعد الأخلاق بالمحافظة على وحدة الروح من التفكك وعلى خلقية جميع الأعمال الذي اكسبها طابع الكلية.

فالأخلاق عند كروتشة لا تمثل بطاعة أوامر الكنيسة أو كبح إرادة الحياة كما عند شوبنهاور ولا تمثل تعزيز الحياة بمفردها لأن الحياة تتعزز بجميع صور الروح من جمال وحقيقة ومنفعة تطبيقية، فالأخلاق ببساطة هي (الصراع ضد الشر فلو لم يكن هناك شر لما كان هناك سبب لوجود أحدهما. فالشر هو ما يهدد بصورة مستمرة وحدة الحياة وحريتها الروحية والخير هو الاستعادة المستمرة والحماية المستمرة لتلك الوحدة ومعها تلك الحرية)²، فالصراع بين الخير والشر هو الحياة نفسها والحياة تظهر تمييزاً في أشكالها دائماً وتوحيداً في دائرة تلك الأشكال، وأن كل شكل له صفته الخاصة وفرديته وله دافع ضروري لعملياته مما يحمله على الاستمرار نحو الكلية (دافعاً نفسه إلى أمام عندما يكون لازماً عليه أن ينسحب بعد أداء وظيفته)³، وهذا الاندفاع سيدمر وحدة الروح لو لم تكن هناك منافسة بين الأشكال الأخرى التي تفرض نوعاً من التوقف. بمعنى أن الحكم الأخلاقي هو الذي (يقرر أن امرأ ما هو واجب لأنه ينطوي على قيمة عقلية كلية تنتسب أما إلى الجمال أو إلى الحق أو إلى المنفعة الاجتماعية)⁴، فالفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يحافظ على النشاطات الفردية داخل حدودها، ويحفظها على أداء وظيفتها ويعيق تحول الروح وتفكك وحدتها ويضمن الحرية ويواجه الشر بكل أشكاله ودرجاته، فالنشاط الأخلاقي إذن لا يؤدي مهمة خاصة بنفسه بل يهتم

1 كروتشة، بندتو، المجلد ص 14.

2 Croce, B. History as the story of liberty, p. 56.

3 Croce, B. The Moral Activity, P.P.H, p. 583.

4 بدوي، عبد الرحمن موسوعة الفلسفة ص 259.

بالجميع أي بجميع الأعمال ويعزز استقلالها بوضع كل عمل داخل حدوده الخاصة، ولما تكون هذه الأعمال أخلاقية عندها يعطي كل واحد منها مدى حراً للكشف عن طبيعته.

ولما جعل كروتشة الذهن مطابقاً للواقع (فليس في العالم شيء لا يمكننا أن نكتشفه من حيث المبدأ، وأي شيء يستحيل تصوره لا يمكن أن يكون موجوداً ومن ثم فإن ما هو موجود هو.. قابل لأن يتصور)¹ بمعنى انه لا يمكن تصور الشر والخطأ والقبح فهم ليسوا من أشكال الروح ما يعني أنهم غير موجودين*، فغير الوجود يعلن عن طبيعة سلبية التي هي طبيعة الشر والخطأ السلبيان إلى ابعاد الحدود والتي لا تتناسب وأشكال الروح الايجابية ذات الوجود المحقق، ولكن من جهة اخرى فإن الكلام السابق لا يوهلنا لان نعلن أنهما مجرد وهم لأنهما لو كانا كذلك فإن الصراع ضدهما سيكون خالياً من الجدية بل ومجرد تظاهر بالصراع، وهو تصريح من كروتشة يحملنا على تصور أهمية الصراع ضد الشر والخطأ فهو (صراع شديد وحقيقي... - ويقدم كروتشة واصفا الشر في روحه الموحدة الخيرة انه - لا بد أن يكون - الشر - إيجابياً يتخذ شبه السالب في ضغط مروره من ذلك الشكل الإيجابي الأول إلى شكل إيجابي أعلى وهي عملية يكون فيها الشر والصراع جادين فعلاً، فالشر هو عذاب العودة إلى وراء، من الأخلاقية إلى مجرد منفعة طبيعية التي رغم ذلك تؤخذ في حد ذاتها خيراً وليس شراً، إيجاباً وليس سلباً)².

وربما قد أحسن كروتشة عندما مهد للأخلاق من المنفعة كونه يكون قد وعى الأبعاد الإنسانية الضعيفة والسيئة والمقينة للمنافسة وهنا نحسب له جدية وواقعية الحياة الأخلاقية التي لم تكن متسامية كما في بعض الأخلاقيات التي تنصرف عن الواقع تصوفاً وزهداً لأن ولادة الإنسان الأخلاقي من الإنسان النفعي يعني مرور أفعال المنفعة إلى أفعال الواجب والذي يعني بدوره ظهور

1 رسل، برتراند، حكمة الغرب ص 273.

* نلمح هنا بعدا هيكلية في عد الشر لا وجود.

2 Croce, B. Spirit and nature, P.H.H, p. 761.

أحوال مختلفة للشر كالتذمر من خطأ صغير، والأسى من خطيئة عظيمة أو الوقوع في كارثة ثم الشفاء من ذلك والعودة مرة أخرى والتجدد والتحرر وهي صورة تنم عن مثالية مفرطة قد شوهدت ما أحسن به كروتشة ابتداءً. النتيجة انه إذا كان الاقتصاد يجعلنا نحقق ما هو نافع لنا كأفراد؛ فإن هدف الأخلاق هو تحقيق الغايات الكلية فهي تحقق المنفعة الفردية في منفعة الآخرين.

ومع إيجاد الكلي في الأخلاق الذي تناغم مع الجزئي في الاقتصاد صائغا الحياة العملية تنتهي دائرية نشاط الروح.

ووصفا لهذه الدائرة الروحية نجدها متضمنة لأشكالا متساوية بالقيمة والضرورة بالنسبة إلى الروح ما أضفى عليها صفة ذات طبيعة منطقية جعلت الأشكال فيها تتتابع ليس على أساس ما هو أعلى أو أدنى فليس فيها شكل يتخطى آخر وصولا إلى ما هو أعلى كما عند هيجل.

فصورة هذه الدائرة الروحية تظهر أنشطتها (أشكالها) متضمن احدها الآخر ومعتمد كل منها على ما سبقه عدا الشكل الأول (الفن)، فهو الشكل الوحيد المستقل عن ما عداه فهو لا يعتمد على غيره من الأشكال بل أن الأخيرة تعتمد عليه وبرغم هذا فانه - أي الفن - ينتشر في هذه الأشكال من دون أن يشوه استقلاله لأن ما يحويه من أخلاق أو منفعة أو غيرها لا يمس العمق منه بل أنه سرعان ما يذوب فيه دون أن يترك أي أثر له ولن يبقى سوى العمل الفني كموضوع لحالة وجدانية معينة وهو هدف كروتشة الذي جهد نفسه للوصول اليه.

مفاهيم اساسية في شبكة الفلسفة الكروتشيه

مفاهيم عديدة لم يفت كروتشه من التركيز عليها وهو سائر نحو مخطط شبكة مفاهيمه الفلسفية، لاسيما وانه فيلسوف متنوع فهو لم ينسى من اجل اكمال مذهبه الفلسفي من ان يذهب نحو العمق في مفهوم النقد والشعر واللغة هذا فضلا عن مفهومين اشبعهما درسا وهما الفن والتاريخ، وما دمنا نخوض في عالم كروتشه الفلسفي سيتوجب علينا الاطلاع ولو بشكل مختصر على هذه المفاهيم:

فالتاريخ هو من المفاهيم التي دخلت في نسج فلسفته لدرجة أصبح يشكل معها وحدة واحدة لا يمكن قيام أحدهما دون الآخر.. وهذا لأسباب عدة منها*:

أولاً: لما كان الروح هو الحقيقة الوحيدة الموجودة في العالم، فإن التاريخ عندئذ يمثل تاريخ (تطورات الروح الأزلية) أو حقيقة تطورات الروح، أي أن التاريخ يسجل الأحداث التي يتصورها الروح ويدركها، بعكس (المفاهيم الدينية)، التي ترفض كل تطور لأنها ترفض الحياة ذاتها¹.

ثانياً: أن التاريخ يمثل الحقيقة كاملة لأن الروح بدوره حقيقة أي أنه يحوي العالم الذي يمثل الحياة والواقع والتي تكون بالتالي تاريخاً، وهذه الحقيقة ليست ساكنة بل متغيرة ومتحركة ولا تنتهي دائماً بسبب عدم وجودها بالكامل في حقيقة جزئية معينة، فننتقل بذلك بتجسيد ذاتها عن طريق الحركة الدائرية المستمرة والمتحددة، ولهذا تمثل الحقيقة التاريخ الدائم التحدد، فالتاريخ كما قال فيكو هو تكرار للدورات أكثر مما هو تقدم إلى ما لا نهاية، أما التقدم فيحدث عن طريق الصراع بين ما هو شر وما هو خير وعن طريق التشكك بالشئ الذي نحصل عليه أو عن طريق إثارة مشاكل جديدة تبغي حلاً جديداً.

ثالثاً: أن التاريخ كله هو تاريخ معاصر، لأن الروح الذي تندرج تحته الوقائع كافة يمثل عملية تطويرية مستمرة وذلك بتمثلها الماضي حاضراً حتى وأن كانت الأحداث هي أحداث ماضٍ سحيق لأن المؤرخ سوف يجعلها تحيا في عقله طالما كان التاريخ هو ليس التاريخ الذي يدون في الكتب أو الوثائق بل هي مهمة ودراسة ينصرف إليها المؤرخ عندما يريد تفسيرا ونقدا للوثائق التاريخية مهمة تجعل الأحداث حاضرة بتمثلها في عقلية المؤرخ وهذا ما وجدناه مسبقاً عند هيجل الذي قال عنه هونجسوالد (تعلمنا الهيكلية أن التاريخ هو الحاضر الأزلي وتتصور أنها تشمل على هذا الحاضر وثمة قيمة أعلى هي الإسهام في هذا الحاضر طبقاً لمقاييس نقدية)²، وبإمكاننا أن نجد هذا لاحقاً وبصورة أوضح عند كولنجوود عندما جعل

* راجع افراح لطفي ص 42 وما بعدها

1 Croce, B. History as the story of liberty, p. 52.

2 هونجسوالد، رتشارد، فلسفة هيجل في فلسفة القرن العشرين ص 71.

المعرفة التاريخية هي (استمرار لأحداث الماضي في نسيج الحياة الحاضرة)¹، إذن عندما تكون الأحداث الماضية نافذة في عقلية المؤرخ عن طريق بث الروح فيها لا حياتها يكون التاريخ كله (تاريخاً معاصراً).

رابعاً: التماثل التام بين الفلسفة والتاريخ، فلما عرف كروتشة الفلسفة بأنها منهجية كتابة التاريخ يعني بأنها (ترادف الفكر المشخص)²، وهذا ما أخذه منه الفيلسوف الايطالي انطونيو غرامشي (1891-1937) أي أن المفاهيم الكلية لا أهمية لها إلا من خلال ارتباطها بالوقائع الجزئية لأن الفلسفة التي هي فلسفة الروح تتطابق مع الواقع لإنتاجها المفاهيم التي من خلال هذه الأخيرة يحكم الإنسان بتفكيره الكلي على الحياة، فالمفاهيم الفلسفية هي مفاهيم عيانية لأن الحياة العيانية للفكر هي موضوع الفلسفة، فليست مهمة الفلسفة عندئذ في (إدراك حياة الفكر وهنا لا يكون ثمة فرق بين الفلسفة والتاريخ لأن التاريخ يسجل تكشف الفكر في ذاته)³، لأن الفردي (أي التاريخ) الذي هو من الواقع لا يمكن أن يكون موجوداً بمعزل عن الكلي (أي الفلسفة) الذي هو من العقل وذلك لأن إدراك الكيان الفردي بدون العقل باطل وإدراك الكلي بمعزل عن الحقائق الجزئية باطل أيضاً لعدم استناده إلى الواقع الملموس، وعلى هذا تكون القضية الحقيقية الكلية التي تصدق على الحقائق الجزئية التي تنطبق عليها، فمفهوم القضية الكلية يجب أن يجد تجسيده في الحقيقة الفردية التي هي عنصر من العناصر المكونة للتاريخ.

وبهذا الشكل لن تكون الفلسفة إلا تفكيراً تاريخياً طالما كانت تسهم مع التاريخ كمحمول لإثبات الصدق (القضية الجزئية الكلية)، فبينما التاريخ يهتم بما هو جزئي، فإن الفلسفة تهتم بصياغة المفاهيم التي تفيد الإنسانية، وبذلك يكون الحكم التاريخي ما هو إلا الوحدة بين الجزئي والكلي بين الإدراك الحسي والتصور، وهذا يتطابق التاريخ مع الفلسفة ومن ثم تطابقهما مع الحقيقة لأن ما موجود هو تاريخ بداخله فلسفة وفلسفة بداخلها تاريخ وكلاهما يمثلان معرفة بالحاضر الذي هو العيني الوحيد، لأن الماضي بكونه ماضياً هو مجرد وليس عينياً وأنه يفرض

1 كولنجود، ر. ج، فكرة التاريخ ص 381.

2 تكسية، جاك، غرامشي ص 20.

3 كروتشة، بندتو، المحمل ص 7.

حضوره على عقلية المؤرخ حين بحثه. يرى كروتشة إذن أنه لا يمكننا التفلسف من دون الرجوع إلى الوقائع أي إلى التاريخ.

الكلام السابق يمهّد لتبني كروتشة موقفاً ضد كل فلسفات التاريخ فهو يرفض وجود هكذا فلسفات كونها تنطوي بنظره على تكرار ومن ثم فإن التفكير في التاريخ هو تفلسف ومن ثم لا يمكن التفلسف بدون الرجوع إلى التاريخ، من هنا لا معنى لوجود فلسفة تاريخ لما تحويه من خلط في صيغها الجوفاء بنظره غير المقرّنة بالوقائع حيث نجد مثلاً خاصية الشرق تختلف من كتاب لآخر من كتب فلسفة التاريخ، فالبعض يعتبره متناهيًا وغيرهم يعتبره غير متناه، وهكذا بالنسبة للحضارة اليونانية والمسيحية، وهناك من يقسم التاريخ إلى قديم قائم على فكرة المصير وعصر مسيحي قائم على فكرة الطبيعة بل وهناك تقسيمات تقوم على أسس اقتصادية (أو ماركسية)، فالعصر القديم مثلاً يقوم على فكرة الاقتصاد القائم على الرق والعصر الحديث قائم على الاقتصاد الرأسمالي والعصر المقبل سيقوم على اشتراكية* وسائل الإنتاج وبالإضافة إلى هذه التقسيمات يقول كروتشة إننا نلمح الصفة الأسطورية سائدة في كتب فلسفة التاريخ هذه بابتغائها اكتشاف (مخطط العالم منذ ولادته إلى موته أو منذ دخوله الزمن إلى دخوله الأبدية)¹.

وللتاريخ لوناً من ألوان الفن في دراسته الحقائق الفردية بصورتها المادية إلا أن للفن القدرة على تصوير ما يمكن تصويره أو رؤيته بينما التاريخ يروي ما يحدث في الواقع فعلاً وأن للتاريخ القدرة على التفرقة بين الحقيقة المادية والخيال، لكن الفن لا يمتلك هذه القدرة، وبرغم هذا الاختلاف بين الفن والتاريخ فأننا نجد التاريخ قريباً إلى الفن في بحثه عن ما هو فردي ولكن من جهة أخرى فإن التاريخ يحمل معنى الكلي لأنه لو اختص بالفردي فقط لكان فناً بمعنى الكلمة لكنه اختص بما هو جزئي وما هو كلي معاً، وهذا المعنى حمل التاريخ إضافة إلى صفة الجزئية، حمل صفة الكلية التي جعلته يماثل الفلسفة، لأن الجزئي ما هو إلا صورة مجسدة للكلي والكليات ما هي إلا مفاهيم تصدق على الجزئيات. وهذا المعنى فهو - أي كروتشة - قد أبعد التاريخ عن العلوم المتمثلة بالقوانين العامة والمفاهيم المجردة، لأن التاريخ لا يبحث هذه الأخيرة بل يقص علينا الأحداث فقط، الأحداث

الفردية، بينما العلوم المجردة والطبيعية التي نسبها كروتشة إلى الجانب العملي ربما تكون جزءاً من التاريخ أو الحقيقة إذا ما قصد بها الأحداث الفردية على نحو ما تقع، ولكنها تكون بعيدة جداً عن التاريخ إذا ما قصد بها القوانين العامة المجردة التي هي مفاهيم مزيفة لأنه حينها سوف لا يكون التاريخ معرفة بظروف الشيء المراد بحثه بل ستتحول إلى تحليل هذه الشيء وتصنيفه مما يجعله موضوعاً يدرسه العلم. فالتاريخ الذي يمثل المعرفة بالحقائق الفردية سواء في الحاضر أو في الماضي عن طريق تمثيلها في عقلية المؤرخ، وذلك بأن يعيش ظروف الواقعة التاريخية جميعاً هذا التاريخ هو التاريخ الحقيقي الذي يختلف عن العلم الذي يحلل الواقعة الفردية ويصنفها ولا يستطيع رؤية الواقعة الماضية حاضرة لعدم انسجامها معها. فالتاريخ مستقل عن العالم كاستقلاله عن الفلسفة عندما توحد معها. بمعنى أنه مستقل عن ما هو تجريبي، ويتفق كولنجوود مع كروتشة في (عدم صلاحية المنهج التجريبي لعلم التاريخ لأن الواقعة التاريخية ليست معطاة كما هو الحال في العلم الطبيعي)¹.

والمفهوم الآخر الذي حظي باهتمام كروتشة هو النقد والنقد الحقيقي بنظر كروتشه هو الذي لا ينسى الفلسفة كما يفعل النقد الفني الزائف بل يجب أن يعمل على أنه فلسفة وفهم للفن. وكذلك النقد التاريخي الصحيح، فهو لا يقتصر على ظواهر الفن كما يفعل النقد التاريخي الزائف بل يستخدم المسلمات التاريخية في سبيل إعادة تكوينها بالخيال بواسطة المفهوم، ولتجاوز هذين النقيدين لما هو زائف والإبقاء على ما هو حقيقي كان بالإمكان مزجها في وحدة معبرة عن النقد الحقيقي أطلق عليها كروتشة بـ (النقد التاريخي للفن والنقد الفني)، من هنا أصبح ممكناً لنقد الفن من أن يكون نقداً للحياة بكل مجالاتها، ويشيد كروتشة بالفيلسوف والناقد الإيطالي (فرانسيسكو دي سانكييتس) كمثال لهذا النقد إذ يعتبره لا يقل عمقا من حيث هو ناقد فني عنه من حيث هو ناقد فلسفي، أخلاقي سياسي، فالنقد (الحقيقي) المتحقق إذن هو الرواية التاريخية الصافية لما قد حصل، والتاريخ هو النقد الحقيقي الوحيد الذي يمكن أن نجريه بصدد الوقائع الإنسانية التي لا يمكن أن تكون إلا وقائع ما دامت قد وقعت، ولا يمكن أن يسيطر عليها الفكر على نحو

1 صبحي، أحمد، محمود، في فلسفة التاريخ ص 33.

آخر غير فهمنا لها)¹ أي ان النقد هو نقد للحياة وانه حقيقي، فهو حقيقي لأنه لا يحكم ويحدد خصائص الآثار الفنية وحسب بل أنه يحكم في الوقت نفسه على آثار الحياة بكاملها وهذا يكون النقد نقداً للحياة.

ويبدو أن كروتشة هنا قد انطلق مما انطلق منه فيكو (منشئ الطريقة التاريخية في النقد وأول مطبق لها على الأدب، فهو لا ينظر إلى الشعر إلا من حيث أنه اللغة الأولى للإنسان فهو الديوان الذي يسجل أحداث التاريخ الأول والشاعر على ذلك هو أصدق مؤرخ للعصر، فدراسة شعره هي استبطان لأحوال عصره في هذا الشعر - ولكن عندما - حاول فيكو أن يجعل من النقد علماً صرفاً ذا قوانين عامة شاملة قواعد تفكيرية مجردة)² فإنه قد بالغ في عملية النقد التي أبعده عن الأدب، والذي رفضه كروتشة أيضاً من حيث أن النقد نابع من وجدان الناقد في تمثله لعمل الفنان في أجزاء دون تفرقتها بعضها عن بعض بل أجزاء في علاقة عضوية لا يمكن أن يفصلها أو يخضعها لقوانين أو قواعد. وكروتشه هنا قريب إلى مفهوم النقد الباطن الذي أشار إليه ستولتزر* وأيده في كتابه (النقد الفني) عندما ميزه عن غيره من أنواع النقد الأخرى...

مفاهيم الشعر والنثر واللغة

ينطلق كروتشة في نظريته الشعرية من نقطتين أساسيتين:
الأولى: (أن الشعر هو اللغة الأم لكل الجنس البشري)³ وهي فكرة كان قد استوحاها من فيكو الذي جعل الشعر متساوقاً مع بداية تاريخ الإنسان ما أهله لأن يكون أول شكل للتاريخ فهو (ميتافيزيقيا الإنسان حينما كان لا يزال يعيش في علاقة حسية مباشرة مع بيئته قبل أن يتعلم صياغة الكليات والتأمل)⁴ أي حينما كان يعتمد الخيال لا العقل، وهكذا فإن كروتشة يركز على طبيعة تكوين الإنسان الداخلية كون هذه الطبيعة هي التي تدعونا إلى استنتاج انه لا بد أن يكون الإنسان

1 كروتشة، بندتو، المجلد ص 127.

2 أمين، أحمد، النقد الفني ص 271.

* راجعه ستولتزر، جيروم، النقد الفني ص 728.

3 Croce, B. Aesthetic, p. 26.

4 ريد، هيربرت، حاضر الفن ص 13.

شاعرا منذ بداية التاريخ، فالإنسان بطبيعته شاعر القول الذي يذكرنا بأرسطو الذي عدَّ الشعر أمراً طبيعياً في الإنسان لان سببه اللذان هما (المحاكاة والتعلم)¹ طبيعيين، النتيجة إن المعادلة النهائية تصاغ ما بين اللغة والشعر حيث يؤكد كروتشه إن الإنسان شاعر لأنه يتكلم اللغة التي هي الشعر والشعر بدوره يمثل لغة الإنسان الأول، ومن هذه المعادلة يمكن استنتاج النقطة الأخرى:

الثانية: أن كل الأنواع الأدبية تتصف بصفات شعرية، فالشعر يوجد في كل الأعمال الأدبية في الأغنية الشعبية المتواضعة في أشكال البلاغة والنثر والاستعراض التعليمي حتى في الأعمال المرححة حيث أن هذه جميعاً تمتاز بالشاعرية ما يجعلها تنافس أي شعر مهما كان سامياً.

ومن اجل ان يتحدث كروتشه عن النثر كان عليه اولاً أن يميز بين الشعر والنثر ليس على أساس المنظوم وغير المنظوم فنظره كل معيار قائم (على تميزات مادية لأصوات منطوقة، وترتيب، وتسلسل الأصوات، والإيقاعات والأوزان محكوم عليه بالفشل في حالة شكل التعبير الذي ندرسه الآن - أي النثر - وكذلك في الأشكال الأخرى - أي التعبير الشعري والخطابي - التي تستدعي دراستها، وجميعنا لو نظرنا إليها من الخارج، تظهر نفس الأصوات ونفس الترتيب والتسلسل المخادع)² فمن اجل الوصول لنتيجة إن النثر شعر علينا أن لا نميز بينهما كما ميز أرسطو في كتابه (فن الشعر) بين منظوم وغير منظوم ولا أن نفتدي بكولردج* الذي لم يجعل الاختلاف بين الشعر والنثر يكمن في النظم وحسب بل ان الاختلاف يتضح اكثر عندما ندخل الى صميم (العلاقات التي تنشأ بين لقطة وأخرى في الشعر الرائع - حيث نجدها - تختلف عنها في النثر، فهي في الشعر علاقات حية نامية وليدة الخيال الثانوي الذي يوحد بين هذه الألفاظ والمعاني)³ هذا الكلام جعل كروتشه يتعد ليجد فكراً يلهمه بجواب قريب من تفسيراته وهي طروحات وردزورث** الذي رأى أن أكثر أجزاء القصيدة (قيمة وتشويقاً هي

1 أرسطو، فن الشعر ص 12.

2 Croce, B. The expression of prose, P.P.H, p. 282.

* صاموئيل تايلور كولردج (1772-1834) شاعر وفيلسوف وناقد انجليزي.

3 بدوي، محمد مصطفى، كولردج ص 97.

** ويليام وردزورث (1770-1850) شاعر انجليزي.

تلك الأجزاء المكتوبة بلغة هي عينها لغة النثر حينما يكون النثر مكتوباً بأسلوب جيد¹ فبدأ جواب كروتشه بتشكيل بعيد عن ما هو متعارف عليه في تمييز ما هو شعر عن ما هو نثر لأن ما أراده كروتشه هو جعل الشعر منشوراً كما في الروايات والدراما، وبنظره قد ينظم النثر كالمنظومات التعليمية والفلسفية، فيبدوان ذات طبيعة واحدة وقيمة فنية واحدة، فكاتب النثر ليس اقل من الشاعر الذي ينشد القصيدة الغنائية بمشاعره الخاصة، فهو يعبر عنها تعبير شاعر وأن كانت عواطفه ناشئة عن البحث عن المفهوم، وعليه فإن صفة الشاعر تطلق على جميع من ألفوا في جميع المجالات من ميثافيزيقيا ولاهوت وسياسة وتاريخ طالما كيف لا وان الشعر هو اللغة الأم لجميع الجنس البشري وان الخيال هو من يعتمد في الفهم عند الإنسان الأول ما يجعل أي شخص في كلامه إنما يعبر عن عواطفه ووجدانه باللغة في صورة حدسية.

فالشعر اذن يعتمد الحدس والنثر يعتمد المفهوم لكن رغم ذلك فإن النثر وبصفته رمزاً أو علامة لا يكون لغة الكلام وحسب بل سيكون الصورة الطبيعية للشعور الذي هو اللغة المتطابقة مع الشعر. بمعنى أن كل شخص في أي مجال كان من مجالات المعرفة بمجرد أن يعبر عن شعوره عن طريق اللغة إنما يعبر بطريقة شعرية. من هنا حاول كروتشه محاولة جادة في بحث مفهوم اللغة كونها الوحيدة التي تؤكد بأن الشعر هو اللغة الأم للإنسانية وأن الشعراء جاءوا إلى العالم قبل كتاب النثر إلا أن اللغة قد عانت تفسيرات أخرى حاولت إقحامها في مجالات بعيدة عنها إلى أن جاء فيكو معلنا عن وجود اللغة داخل الشعر*. كنتيجة استطاع كروتشه ان يلم بالمعرفة من كافة جوانبها فكان الاديب والناقد والسياسي والاهم الفيلسوف.

1 المصدر نفسه، ص 172.
* راجع افراح لطفي عبد الله ص 65

جورج ادوارد مور

(1873-1958)

جورج ادوارد مور

(1873-1958)

د. احمد عبد خضير

قسم الفلسفة | كلية الاداب | الجامعة المستنصرية

سيرته الذاتية*

ولد جورج ادوارد مور عام (1873) في ضاحية (شري - Surrey) التي تبعد قرابة ثمانية أميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد، وكان والده يعمل طبيباً في الريف الإنجليزي، تلقى مور على والده دروسه الأولى في التعليم، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادئ الأولى للتربية والحساب والجغرافية والتاريخ الإنجليزي، ثم أرسل بعد ذلك إلى (دلوتش) إذ تلقى قسطاً وافراً من الدراسات الكلاسيكية، وأنفق وقتاً طويلاً في دراسة اللغة اليونانية واللاتينية، ثم تحول بعد ذلك إلى دراسة اللغة الفرنسية والألمانية والرياضيات¹.

وفي هذه الحقبة تأثر مور بالأستاذ ريناييل (Renile) رئيس قسم الموسيقى بالمدرسة، كما تأثر بالأستاذ بريان (Bryans) أستاذ الدراسات الكلاسيكية القديمة، والأستاذ أندرن (Inndran) أستاذ النقد في المدرسة، ولقد كانت وجهات النظر للندرم (Lindrim) تشكل حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة

* عند رجوعنا إلى المصادر والمراجع (العربية والأجنبية) والتي تتحدث عن سيرة حياة جورج ادوارد مور، وجدنا إن أغلبها إن لم تكن جميعها تأخذ من كتاب (The Philosophy of G. E. Moore) لمؤلفه (Schilpp)، والبعض الآخر يضيف عليه جزءاً من كتاب (Philosophical Papers) الذي يعود إلى الفيلسوف جورج مور وبتقديم من (C. D. Broad)، لذا رجعنا إلى الكتاب الأول غالباً والثاني أحياناً في الحديث عن سيرة حياة مور. ومن الجدير بالذكر إن سيرة مور الذاتية قد كتبها مور بنفسه ونشرها (Schilpp) في كتابه المذكور آنفاً.

1 Schilpp, p. A.: The Philosophy of G. E. Moore, The Library of living, Philosopher North Western, University evaluation, 1942, p. 3.

دراسية في كلية (ترنيتي) والحصول على رتبة الشرف الأولى في الدراسات الكلاسيكية، كذلك الحصول على منحة دراسية في كلية (كرافن)، لكن الذي كان له كبير الأثر في حياة مور هو الأستاذ جيلكس (Gilkes) مدير المدرسة، الذي يعدّ القاسم المشترك الأعظم في حياته الفكرية، لما كان يتمتع به من عقلية فلسفية وافق واسع، كما تأثر مور في هذه المرحلة بشقيقه توماس ستورج مور الذي كان شاعراً وناقداً وفناناً يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة حادة، وقد أثرت مناقشاته مع والده على تشكيل آراء جورج مور¹. وعندما أتم مور تعليمه الثانوي في سن الثامنة عشر، دخل جامعة كامبردج عام (1892) وأكمل العامين الأولين في الدراسة الكلاسيكية، ثم تحول إلى دراسة العلوم الإنسانية، فنبغ في مادة الأخلاق وكان ترتيبه الأول في الفلسفة².

انكب مور في كامبردج على العمل والدراسة في مجال الدراسات القديمة، ثم تحول إلى دراسة الفلسفة وفقاً لنصيحة برتراند رسل (1872-1970)، وكون له عدة صداقات في كامبردج حيث يقول (ومع أنه لم تكن لي صداقات حميمة من النباه في دلوتش، إلا أنني ولأول مرة في كامبردج كونت صداقات وثيقة مع عدد من الأذكاء)³. وبذلك لم يكن لمور أصدقاء في سنوات دراسته الأولى، ألا إن دائرة معارفه اتسعت عند دخوله إلى كامبردج، حيث اتصل بأصدقاء عدة - لاسيما في أثناء فترة التدريس - ومنهم:

1. برتراند رسل (1872-1970): وقد تأثر كل منهما بالآخر وأثر فيه، فكلاهما ثار على التيار المثالي الهيجلي السائد في كامبردج، وكلاهما يقر بالحس المشترك والعلوم، كما اهتمما بما سمياه تحليل ما يقرره الحس المشترك أو العلم⁴. ويعترف رسل بأن مور كان إمامه الرائد في الثورة على الفلسفة المثالية والتحرر من (هيجلية) برادلي وأمثاله من رجال الفكر الإنكليزي - على

1 Schilpp, P.A.: The philosophy of G.E. Moore. Op.Cit. p. 9-10.
2 Moore, G. E.: Philosophical Papers, Produce C.D. Broad, Great Britain, London, 1959, p. 11

3 Schilpp, P, A.: Op.Cit., p. 13.

4 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور (دحض المثالية ودفاع عن الإدراك الفطري)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص 26.

الرغم من ذلك فإن مور قد تحول إلى دراسة الفلسفة تحت تأثير رسل، كما انه قرأ بعض مؤلفات رسل الأولى في المنطق ونظرية المعرفة¹ - وفي ذلك يقول رسل (مور رفع لواء التمرد، وأنا تبعته، بقصد التحرر، وكان برادلي يذهب إلى أن كل ما يعتقد به الحس المشترك ليس سوى مظهر، فذهبنا نحن - أي مور ورسل - إلى الطرف الآخر وقلنا بأن كل شيء هو حقيقي إذا رآه الحس العام حقيقياً غير متأثر بالفلسفة واللاهوت. وأخذنا، كمن يهرب من سجن، نسمح لأنفسنا بأن نفكر بأن العشب اخضر، وأن الشمس والنجوم يمكن أن توجد ولو لم يعرف بوجودها أحد، وإنه يوجد أيضاً عالم متعدد وأبدى من الأفكار الافلاطونية، العالم، الذي كان رقيقاً ومنطقياً، أصبح فجأة غنياً ومنوعاً وصلباً. والرياضيات يمكن أن تكون صحيحة حقاً لا مرحلة فقط في الديالكتيك)².

كما يعترف رسل في الحقبة المبكرة التي كان متأثراً فيها بمور بأنه يدين له بالأفكار الأخلاقية، إذ سايره في الاعتقاد بأن (الخير) لا يمكن تحليله وتعريفه، ولكن يمكن معرفته بالحدس، وإذا كان مور يقارن بين الخيرية واللون الأصفر، فإن رسل هو الآخر يقارن بين الخيرية واللون الأحمر، والحق إن رسل بدأ بحثه الأخلاقي بالتساؤلات نفسها التي بدأ بها مور في كتابه (مبادئ الأخلاق)³. ولقد اشترك مور ورسل في تأسيس المدرسة التي ظهرت في كمبردج، والتي اتخذت منها مركزاً لها، وقد أعلن كل من رسل وبرود ولواءهما لمور، فكان الأول أكثر تأثراً بمضمون تعاليمه والثاني أكثر تأثراً بمنهجها⁴.

2. لودفيج فتجنشتين (1889-1951): قد أثر فتجنشتين في مور تأثيراً سلبياً ولم يكن يشعر بتأثيره الايجابي - بحسب قول مور نفسه - ولقد عده مور ماهراً

1 إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، مكتبة مصر، القاهرة، 1965، ص 193.

2 ينظر: رسل، برتراند: فلسفة القرن العشرين، مصدر سابق، ص 24. ويقارن: وايت، مورتون: عصر التحليل، مصدر سابق ص 22-23.

3 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 105.

4 متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، ومراجعة زكي نجيب محمود، مؤسسة سجل العرب، 1967، ص 145.

في الفلسفة، وأكثر عمقاً منه¹، كما إن مور أعجب برسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية - وقد ناقشه مور ورسل في رسالته هذه وكانت لنيل درجة الدكتوراه* - وعد مور منهج فتجنشتين في الفلسفة أرقى من منهجه، ولكنه صرح بأنه لم يفهمه أبداً على نحو كاف بحيث يستعمله بنفسه².

ومع الأثر والتأثير بينهما واعتراف مور بأثر فتجنشتين عليه، إلا إن الأثر البالغ كان لمور على فتجنشتين وليس العكس، فقد اعترف فتجنشتين المتأخر بأن جذوره العميقة توجد في فلسفة مور³، وخير دليل على تأثره بمور، ذلك الأثر الواضح لمور في كتاب فتجنشتين (انطباعات فلسفية)⁴.

3. فرانك بلومبتون رامزي*:

كانت لرامزي مكانة خاصة لدى مور، فقد شعر أن رامزي أكثر منه براعةً وطلاوة، وكان مور يحاضر بعصبية في حضور رامزي، خشية أن يجد فيما يقوله سخفاً، وقد تقابلا كثيراً، فعبر مور عن رأيه فيه - أي رامزي - من خلال مقدمة له في كتاب رامزي (The foundation of Mathematics and ether Logical essays) الذي نشره بعد وفاته، كما تحدث عنه في محاضراته عن فتجنشتين، وفي مقالتي (الوصف عند رسل) و(الوقائع والقضايا) وغيرها⁵.

1 Schilpp, p. A.: Op.Cit. p. 33.

* ينظر:- كامل، احمد: جورج مور، مصدر سابق، 1976، ص 29.

2 Vesey, Godfrey: Impressions of Empiricism, The Macmillan press ltd, 1976, p. 48.

3 Russell and Moore.The analytical Heritage, London, 1971, p. 245. Ayer, A. J.:

4 كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 29-30.

* فيلسوف ورياضي في جامعة كمبردج (1903-1930)، كان من ألمع وأبرع رجال عصره، له عدة مؤلفات منها كتاب (أسس الرياضيات ومقالات منطقية أخرى) نُشر بعد وفاته في لندن عام (1931)، حرره ريتشارد برايتون، وقدم له جورج مور، وبحوث منها (أسس الرياضيات، طبيعة النظرية العلمية، الاحتمال، نظرية المعرفة، ودراستين في الاقتصاد ((كانت من أكبر المساهمات الرائعة في الاقتصاد الرياضي)))، تأثر بكتاب رسل ووايتهيد (أصول الرياضيات)، ولكن فتجنشتين كان صاحب التأثير الأعظم عليه.

ينظر: -Edward, Paul: The Encyclopedea of Philosophy, New York, 1967, Vol7, p. 55-66.

5 كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 30.

عكف مور على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن كانط (1724-1804) إذ ركز على دراسة مفهوم (العقل)، وما كان يعنيه كانط بهذا المفهوم، ولقد وجد مور إن هذا المفهوم كان مضللاً لحد بعيد، فحصل على درجة الزمالة سنة (1898) ونشر مادة البحث في مجلة العقل (Mind) تحت عنوان (طبيعة الحكم)¹. وكانت له أول تجربة في إلقاء المحاضرات في مؤسسة (باسمورد ادوارد) في لندن، إذ طُلب منه إعداد مجموعة محاضرات في الأخلاق الكانطية ومجموعة أخرى في الأخلاق بوجه عام، ولقد اتاحت له هذه المحاضرات أن يضع الخطوط الأولى لكتابه الرئيسي (مبادئ الأخلاق)².

وبعد انقضاء فترة الزمالة في عام (1904) سافر إلى (أدنبرة)، حيث كتب فيها عدة بحوث منها (برجماتية وليم جيمس)، ثم انتقل إلى (ريشموند) إذ قضى ثلاث سنوات ونصف، تفرغ فيها مور لفهم كتاب رسل (أصول الرياضيات). كمالقى بعض المحاضرات في كلية (مورلي) منها في الميتافيزيقا كما أهتم بتأليف كتاب الأخلاق³.

ثم أرسلت جامعة كمبردج إلى مور عام (1911) - بعد عودته إلى مدينة كمبردج - تطلب إليه العودة ثانية إليها لتدريس العلوم الأخلاقية خلفاً للدكتور كينز فقرر العودة إلى كمبردج، وفي هذا يقول مور (إن فكرة التدريس كانت دائماً جذابة بالنسبة لي، كما وإنني أحب الآن وبعد سنوات سبع قضيتها بعيداً عن كمبردج أن أعود إليها)⁴.

وقد قام مور بتدريس الأخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وكان يعطي فيها ثلاث محاضرات في الأسبوع وحصل على الدكتوراه عام (1913) وفي العام نفسه إنتخب زميلاً في الأكاديمية البريطانية، وفي هذه الأثناء أقترح عليه الأستاذ وارد أن يدرس منهج الميتافيزيقا الخاص بفلسفة الطبيعة، وفي عام (1920) طلب ستاوت عند إعزاله رئاسة تحرير مجلة العقل (Mind) أن يخلفه مور فيها، وقد بدأ فعلاً سنة 1921، واستمر أكثر من عشرين عاماً يسير على

Schilpp, p. A.: Op.Cit., p. 20. 1

Schilpp, p. A.: Ibid, p. 20-30. 2

Schilpp, p. A.: Op.Cit, p. 27. 3

Schilpp, p. A.: Ibid, p. 28. 4

خطى ستاوت. والفارق الملحوظ على المجلة أبان رئاستي التحرير، هو إن مور قد قلل عرض الكتب والتعليق عليها بدرجة كبيرة، ذلك لأنه كان يعتقد إن التعليقات المختصرة عديمة الجدوى، كما إنه كان ينجل من تكليف الآخرين بالقيام بهذه المهمة، لعلمه أن كتابة التعليق تشكل عبئاً كبيراً¹.

وقد نال مور درجة البروفسور سنة (1925)²، وأصبح أستاذاً للفلسفة العقلية والمنطق خلفاً للأستاذ وارد، وتخلّى عن تدريس علم النفس ليتفرغ لتدريس الميتافيزيقا، التي استمر في تدريسها حتى سن الخامسة والستين، إذ حرص في أثناء هذه السنوات الثمان والعشرين على أن يقتفي أثر ماكتجارت³.

وبالرغم من إن مور قد تقاعد في نهاية سبتمبر عام 1939، إلا إنه ظل زميلاً في ترنبي، واستمر في إلقاء محاضرات في أكسفورد كلما ذهب إليها، وفي عام 1940 تولى مور وظيفة أستاذ زائر في كلية (سميث)، وكذلك في كلية (برنستون) و(ميلر)، حيث إن محاضراته كانت تدور حول الإدراك الحسي، بالرغم من أنه كان يدرس الميتافيزيقا في كمبردج⁴.

وبقي مور يمارس نشاطه الفكري أستاذاً وفيلسوفاً وكاتباً ومؤلفاً، حتى توفي في كمبردج في (24 من تشرين الأول عام 1958)، بعد أن ذاع صيته في معظم الأوساط الفلسفية في إنجلترا⁵.

مؤلفاته

كان مور قليل الإنتاج⁶، فقد أقتصر تأليفه الكتب على كتابين فقط هما: (مبادئ الأخلاق) و(علم الأخلاق)، أما كتاباته الأخرى فهي على شكل مقالات

1 Schilpp, p. A.: Ibid. p. 27-37. See also Moore, G. E.: Philosophical Papers, Op.Cit. p. 11

2 Moore, G. E.: Ibid, p. 11

3 ينظر: كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 15-16. ويقارن: إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 193-194.

4 Schilpp, p. A.: Op.Cit, p. 38.

5 ينظر: إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 194. ويقارن:- كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق ص 17.

6 متس، رودلف: المصدر نفسه، ص 139.

منشورة، جمع مور بعضها في ثلاث كتب وظل البعض الآخر على هيئة مقالات دون أن تصدر في كتاب¹.

الكتب

- أ- مبادئ الأخلاق:
- ب- علم الأخلاق
- ج- دراسات فلسفية
- د- بعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة
- هـ- بحوث فلسفية
- و- محاضرات فلسفية

البحوث

- دحض المثالية
- ما هي الفلسفة
- دفاع عن الحس المشترك
- المثالية عند كانط
- التجربة والمذهب التجريبي
- طبيعة الحكم
- مبادئ المنطق
- الحرية
- الأخلاق عند ماكتجارت
- وقد سجلت مذكرات مور بين عامي 1919-1953 في كتاب (مذكرات) الذي نشرها لوي، وهي على تسع مجموعات من الملاحظات كتب مور عناوين ست منها، وكتب لوي العناوين الثلاثة الأخرى، وهي ملاحظات تتصل بالمنطق والميتافيزيقا².

1 كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 17.

2 كامل، احمد فؤاد: جورج مور، ص 20.

إن بداية فلسفة التحليل المعاصر، كانت على يد جورج مور، عن طريق ظهور مقالاته الشهيرة (دحض المثالية)، وبهذا بدأت الواقعية الجديدة مناقضةً للمثالية¹.

وكان أساس الواقعية الجديدة معتمد على الحس المشترك، لأن مور قد حاول أن يعرض الأسس والمبادئ التي يمكن أن تقوم عليها فلسفة الحس المشترك في أبحاثه لاسيما في مقالة (دحض المثالية)²، وبذلك نجد أن المنهج التحليلي عند مور مرتبط بشكل تام بفلسفته الواقعية المعتمدة على الحس المشترك (لأن التحليل -عند مور- يفترض الأخذ بالفلسفة الواقعية الجديدة، والاعتماد على الحس المشترك كأساس لإقامة الواقعية الجديدة)³.

وعليه نجد أن المقالين (دحض المثالية) و(دفاع عن الحس المشترك) لهما علاقة بالمنهج التحليلي عند مور، وقد ارتئينا استعراض هذين المقالين مدخلاً لمعرفة فلسفة مور التحليلية، إذ أنه طبق المنهج التحليلي في هذين المقالين، وبذلك كان الارتباط وثيقاً بين التحليل والواقعية الجديدة وفلسفة الحس المشترك، لأن التحليل أصبح - من قبل مور ومن جاء بعده - منهجاً للفلسفة الواقعية، واقعية الحس المشترك.

أولاً: دحض للمثالية*

بدأ مور مثالياً بتأثير ماكتجارت لاسيما في أثناء حضوره محاضرات هذا الأخير، ويعترف مور بأثر مكتجارت عليه، ومن خلاله إتصل بالتقليد المثالي بكمبريدج وفكر برادلي⁴.

1 ينظر: Chorlesworth, M. j.: Philosophy and Linguistic Analysis, Op.Cit. p. 12.

ويقارن: بوخنيسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، نقله إلى العربية محمد عبد الكريم الوائي، مكتبة الفرعاني، طرابلس، ليبيا، 1389هـ، ص 89. و. متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 138.

2 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 149-150.

3 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 239.

* نشره مور أول مرة في مجلة (Mind) عام 1903، ثم نشره في كتابه (دراسات فلسفية) عام 1922، ثم نُشر في الانترنت من قبل أندرو تشروكي في 5 أيار 1997.

4 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 35-37.

إلا أن مور خرج على هذه المثالية - وتبعه رسل وآخرون مثل الفريد أيونج* في ذلك- في مقالة (دحض المثالية 1903)، لاسيما في المسألة الرئيسية أو المبدأ الرئيس للمذهب المثالي - وهي عبارة بركلي (1685-1753) - (الوجود إدراك)¹. وبظهور مقال (دحض المثالية)، بدأت فلسفة التحليل المعاصرة كما يقول بعض مؤرخي الفلسفة، وهكذا كان مور الرائد الأول لفلسفة التحليل المعاصرة²، ورائد الحركة الواقعية الجديدة³. إذ تؤرخ بداية هذه الحركة عادةً بظهور هذا المقال التاريخي⁴.

يبدأ مور في مقالته (دحض المثالية)، قائلاً (إن المثالية الحديثة، إذا أرادت أن تقرر أية نتيجة عامة عن الوجود فعليها أن تقرر إنه روحاني)⁵. وبذلك يكون الوجود، مختلف تماماً عما يبدو عليه، ولديه العديد من الخصائص التي لا يبدو انه يمتلكها⁶. وان الفكرة الأساسية أو المحور الرئيسي الذي يدور حوله المذهب المثالي هو القول بأن (وجود الشيء هو قابليته للإدراك)⁷، أو (الوجود إدراك) على حد تعبير بركلي، ويبدأ البرهان في هذا المقال كما ذكرنا من صيغة بركلي (الوجود إدراك) إذ يقول مور (إن القضية التي لا قيمة لها في حد ذاتها، والتي اقترح مناقشتها هي:

* فيلسوف إنكليزي معاصر (1899-1973) واحد الفلاسفة الواقعيين الذين حملوا مع جورج مور وبرتاند رسل لواء الثورة على المثالية وبيان تمايزها. ينظر: أيونج، ألفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، ترجمة ودراسة محمد مدين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 11-12.

1 Kemerling, Carth: G.E. Moore (Analysis of Common Sense), Article from internet, www. Philosophypages. com/hy/6k. Htm, last modified 27 October 2001, p. 1.

2 Chorlesworth, M. J.: Philosophy and Linguistic Analysis, Op.Cit. p. 12.

3 ينظر: متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 138. ويقارن: بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مصدر سابق، ص 89.

4 متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 146.

5 Moore, G.E.: The Refutation of Idealism, Philosophical Studies, Kegan Paul Ltd, London, 1960, p. 1.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 277.

6 Moore, G.E.: Op.Cit., p. 7. - ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 277.

7 إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 199.

الوجود إدراك، إنها قضية غامضة جداً، ولكنها حازت قبولاً واسعاً بمعنى أو بآخر. يجب علي أن أقرر الآن أنها أساسية للمذهب المثالي. إن ما اقترح إظهاره هو إنها كاذبة، أيًا كان المعنى الذي نحصل عليه¹.

ويتساءل مور: ماذا نقصد بهذه القضية (الوجود إدراك) ذات الحدين؟ ثم يجب هناك ثلاثة معانٍ مختلفة.

المعنى الأول: الذي يمكن أن نقصده من هذه القضية هو إن الحدين مجرد لفظان مترادفان يدلان على شيء واحد.

المعنى الثاني: هو إن هذه القضية تعني أن الإدراك يتضمن، ولو في جزء منه، الوجود.

المعنى الثالث: هو إنه أيضاً الموضوع (س)، فإنك تدرك أيضاً إنه أيًا كانت خصائصه، فمن خصائصه أن يدرك.

وينتهي مور إلى اعتبار إن قضية (الوجود إدراك) قضية تركيبية وليست تحليلية كما يعتقد المثاليون².

وباختصار حاول مور في دحضه للمثالية، أن يستخلص عدة حقائق عامة يمكن تمييزها من خلال مقالة (دحض المثالية) وهي³:

1. وجود الأشياء المادية مستقل عن تصورها، ولهذا رفض القضية الأساسية في المذهب المثالي (الوجود إدراك).

2. عندما نشعر باللون الأزرق، فالشعور الذي يتوافر لدينا عندئذ يكون مرتبطاً بشيء خارجي.

3. اللون الأزرق موجود بالمعنى نفسه الذي أقول به عن خبرتي الخاصة باللون الأزرق إنها موجودة.

4. للموضوع طبيعة واحدة، سواء أكنّا على وعي به أم على غير وعي، أي أن المعرفة لا تؤثر مطلقاً على الشيء المعروف.

1 Moore, G. E.: Op.Cit. p. 5. ويقابل في الترجمة العربية: كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 281.

2 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، المصدر نفسه، ص 76-77.

3 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 79.

وعلى ذلك نجد أن رفض مبدأ (الوجود إدراك) لا يعني استبعاد المثالية*، وإنما القضاء على إحدى قضاياها الأساسية¹، وبذلك فإن دحض مور للمثالية، إنما كان تنقيداً للنظرية الذاتية في المعرفة والتي يمثلها بركلي².

ومع هذا فقد حاول مور أن يدحض كل القضايا المثالية، إلا أن من الملاحظ على مور أنه لم يخرج كلياً من المثالية، إذ هنالك مؤشرات ودلائل تؤكد على أنه إستبقى في فلسفته عناصر مثالية ليست قليلة، فلقد تطورت نظريته الأنطولوجية في إتساق مع هذه المثالية، ورأيه في مسألة أن الفلاسفة الذين يقولون بأن (الزمن غير حقيقي) إنما يستحقون محاولة الفهم**، وكذلك في فلسفته الأخلاقية، عندما فصل بين الكيفيات الطبيعية وغير الطبيعية، كانت مثالية الطابع³، إذ كان مور من رواد النزعة التحريرية الواقعية في فلسفته الابستمولوجية، ومن أصحاب النزعة المثالية في فلسفته الأخلاقية⁴، وفي الحقيقة كان مور مديناً للاثنين معاً⁵.

ثانياً: دفاعه عن الحس المشترك*

إن لفظة الحس المشترك (Common Sense) تعني في لغتها الأصلية، الحكم الصائب، أي الحذاقة الطبيعية والإصابة العملية، وذلك إذا كنا على المستوى العادي

* لأن المثالية تقوم على عدة مبادئ أخرى ورفض هذا المبدأ لا يعني رفض كل المذهب.

1 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 42.

2 متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 146.

** وأن كان مور قد رفض هذه القضية وأكد على إن (الزمن حقيقي). ينظر:

- Moore, G.E.: Is Time Real, in some main Problems of Philosophy, London, 1953, p. 201-213.

3 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 48-49.

4 الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية (نشأتها وتطورها)، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967، ص 14.

5 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 49.

* لم يكن مور هو أول من أكد على الحس المشترك، وإنما كان له سابقين، منهم ديكارت (1596-1560) والأب بوفيه وتوماس ريد (1710-1796) وفيتكتور كوزان (1792-1867)، ولم يكن هؤلاء سلف مور الوحيد، فدافع مور عن الحس المشترك يرتبط بدحضه للمثالية التي نظرت إلى الحس المشترك على أنه خصمها التقليدي. ينظر: كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 46-63. ويقارن: مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 61-62. و. إيونج، ألفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، ترجمة ودراسة محمد مدين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1997، ص 8 (من مقدمة بقلم الأستاذ توفيق الطويل).

غير الاصطلاحي، إلا أن لهذا المعنى معنى مخالف في الاستعمال الفلسفي، فهو يؤخذ حرفياً ليعني الحس المشترك، أي المعتقدات العامة المشتركة بين الناس، والمعتقدات الناشئة عن إجماع الأكثرية¹.

وإن عبارة (الحس المشترك) هي ترجمة حرفية للعبارة الإنجليزية التي يستخدمها الإنجليز ليدلوا بها على أن الشخص ذو عقل حصيف أو خلو منه، أو على العبارات ذات معنى يسيغه العقل أو خلو منه، وعلى ذلك فهم - الإنجليز - إذا وصفوا شيئاً بأنه (Common Sense)، فإنما يقصدون بذلك أن الشيء يمكن إدراكه للناس جميعاً بفطرتهم وبداهتهم التي لا تحتاج إلى تعلم أو تدريب².

والإدراك الفطري - الحس المشترك - كلمة أطلقت على عدة معانٍ منذ أرسطو وحتى الآن، فبعد أن كانت تُطلق على الحس المشترك في استعمالها القديم، أطلقت على العقل الخالي من العلم عند المدرسة الاسكتلندية، ثم أصبحت في العصر الحديث - جون ديوي (1859-1952) وجورج مور وغيرهم - المرآة التي تعكس ما في العصر من أفكار ومعتقدات وأخلاق³.

وبذلك استعملت (Common Sense) بمعانٍ عدة - للتعبير عن شيء أو معنى واحد - منها الحس المشترك أو الفهم المشترك أو الذوق الفطري أو الإدراك العام، وارتئينا استعمال الحس المشترك لقرّبها من الترجمة الحرفية والاستخدام الشائع. إن مقال مور دفاع عن الحس المشترك «Defense Common Sense» نشره على شكل مقال في مجلة (Mind)، ثم نشره في كتابه (بحوث فلسفية).

وفي هذا المقال أعتبر أن الحس المشترك هو المشكلة الأساسية في الفلسفة، كما إن أفكاره قد قامت عليه⁴، إذ عدّه - أي الحس المشترك - المصدر الأساسي للمعرفة⁵، ولقد كان معنى الحس المشترك يرادف في الأخلاق الإنجليزية الجارية (الحكم الجيد) وذلك فيما يتعلق بالأمور اليومية، ولكن معنى الحس المشترك عند

1 راندل، جون هرمان وبوخلر، جوستاف: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة ملحم قربان، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1963، ص 59.

2 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، المصدر نفسه، ص 36.

3 كامل، أحمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 40.

4 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 62.

5 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 39.

مور - فيما يرى الدكتور محمد مدين - مختلف تماماً أعني الاعتقادات الأولية للإنسان، فقد تحدث عن الحس المشترك للبلاد التي تدين بالمسيحية¹، وأضاف مور تعبيراً آخر للحس المشترك وهو (آراء الآخرين)²، فالمعنى العام له عند مور يمكن أن يوصف بأنه: ما هو مفترض من اعتقادات في الحياة الجارية³.

يبدأ مور مقالته (دفاع عن الحس المشترك) بقائمة من البديهيات التي نعرف بيقين صدقها وصحتها، فيقول (((لي جسد، يوجد أجساد بشرية أخرى، إني أدرك، إني أشعر، لي تجارب، للبشر الآخرين تجارب... وهكذا))، ومن ثم يعلن بأن كل واحدة من تلك الاعتقادات البسيطة، إنما هي يقينية صادقة⁴.

ومن ثم نجد أن مور يتحدث عن كلمة (صادق)، حيث يؤكد على إن بعض الفلاسفة يستعملونها بالمعنى الذي يجعل من القضية - أية قضية كانت - صادقة، حتى لو كانت في جزء منها كاذبة، إلا أن مور لم يستعملها بالمعنى السابق، وإنما استعملها بمعنى (أعتقد أنه الشائع) والذي يجعل من القضية الكاذبة في جزء منها كاذبة، حتى لو كانت صادقة في جزئها الآخر⁵، وعلى ذلك تكون القضايا كلها التي قدمها مور في قائمة البديهيات صادقة بأكملها⁶.

ثم يرفض مور الادعاءات التي تقول إن هذه التعبيرات تعبر عن قضية تحتل الكذب، مثل التعبير المستعمل في عبارة (وجدت الأرض منذ عدة سنوات) إذ يناقش بعض الفلاسفة هذه العبارة على إنها ليست من الأسئلة الواضحة التي تحتل الإجابة بالإثبات أو النفي، لكن مور يرفض هذه الادعاءات ويقر بأنها ادعاءات باطلة وغير صحيحة تماماً، ذلك لأن عبارة (وجدت الأرض منذ عدة سنوات) تعدّ

1 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 62.

2 Moore, G. E.: Mr. Mctaggart, s Ethics, International Journal, of Ethics, Vol. xiii, 1903, p. 366.

3 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 63.

4 Moore, G. E.: A Defence of Common Sense, In Philosophical Papers, Op.Cit., p. 32-350

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 312-314.

5 Moore, G. E.: Op.Cit., p. 35-36.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 315.

6 Moore, G. E.: Ibid, p. 35-36.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 315.

نموذجاً للتعبير الواضح الذي يفهم معناه وهي من ضمن التعبيرات أو (البديهيات) الصادقة، وإن كل من يفترض عكس ذلك - حسب ما يقرر مور - قد خلط بين السؤال (هل نفهم معناه؟) وهذا ما نفعله جميعاً، والسؤال الآخر المختلف تماماً (هل نعرف ماذا نقصد؟) أي هل نحن قادرون على تقديم تحليل صحيح لمعناه؟¹.

ويقرر مور بأننا لا نستطيع أن نطرح سؤالاً هو «كيف نحلل ما نفهمه من هذه العبارة السابقة»، ما لم نكن قد فهمناها أولاً، ويستطرد كثيراً في تحليل هذه العبارة، فيؤكد على إن الكثير من الفلاسفة يضعون أفكاراً خاطئة حول البديهيات التي ذكرها، وإنما يمكن أن تكون صادقة وإن كانت كاذبة في جزء منها، إلا أنه لا يتفق معهم ويقر بأن القضايا الأساسية في فلسفتهم من أمثال (الأشياء المادية غير حقيقية، المكان غير حقيقي، الزمان غير حقيقي، النفس غير حقيقية... الخ) هي قضايا غامضة وغير حقيقية، ولا يمكن أن تكون ضمن القضايا اليقينية الصادقة².

ونجد اختلافاً بين مور وغيره من الفلاسفة الذين ذكرهم سابقاً، إذ أن أولئك الفلاسفة يقرون بأننا في الواقع نعتقد في (القضايا اليقينية الصادقة)، وإنما قد تكون صادقة أو إنها محتملة جداً، ولكنهم ينكرون - كما يقول مور - أننا نعرف بيقين أنها صادقة، إذ تحدث بعضهم عن هذه الاعتقادات وأعدّها اعتقادات الحس المشترك، وهذه الاعتقادات أمور من الإيمان وليست من المعرفة، حيث يقرون بأن اعتقادات الحس المشترك لا يستطيع أي واحد منا أن يعرف أنها صادقة³، إلا أن مور يرفض رأي أولئك الفلاسفة، ويؤكد على إن مثل هذه الاعتقادات يجب أن تكون يقينية صادقة مادامت هي اعتقادات للحس المشترك، ومن هذه الاعتقادات - كما يقول مور - إن كثيراً من الكائنات البشرية بجانب الفيلسوف نفسه، لديها أجساد بشرية وعاشت ملازمة للأرض ولديها خبرات مختلفة. وهذه هي اعتقادات

1 Moore, G. E.: Ibid, p. 36-37.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 315-317.

2 Moore, G. E.: A Defence of Common Sense, p. 37-40.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 317-320.

3 Moore, G. E.: Ibid, p. 42.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 323-324.

صادقة يقيناً، وهي من اعتقادات الحس المشترك*، كما أن هنالك عدداً من الصور الأخرى - من وجهة نظر الحس المشترك - عن العالم تكون صادقة تماماً¹.

أما النقطة الثانية التي يعالجها مور في مقالة (دفاع عن الحس المشترك)، فهي رفضه لمواقف بعض الفلاسفة، لقولهم بضرورة اعتماد الواقع الفيزيقي على الواقع الذهني، سواء أكان هذا الاعتماد منطقياً أو سببياً². ويقصد مور بالواقع الفيزيقي وقائع مثل (الرف يكون في الوقت الحاضر أقرب إلى هذا الجسد من خزانة الكتب) و(وجدت الأرض منذ عدة سنوات مضت) و(كان القمر في كل لحظة ولعدة سنوات مضت أقرب من الأرض أكثر من الشمس) و(هذا الرف لونه فاتح)... الخ، وهذه الوقائع - حسب ما يقرر مور - هي وقائع فيزيقية ليست بحاجة إلى تعريف يوضحها، ولا يوجد أي مبرر لافتراض اعتمادها منطقياً أو سببياً على أي واقع ذهني³.

أما فيما يتعلق بالواقع الذهني، فإن مور يقر بأنه: تعبير غير مألوف، ومع أنه طبعي إلا أنه يحتاج إلى تفسير، حيث يقسمها إلى ثلاثة أنواع، وهو متأكد من وجود وقائع النوع الأول، ولكن إذا وجدت من أحد النوعين الآخرين، فإنها تكون ذهنية بالمعنى المحدود⁴، وهذه الأنواع هي⁵:-

النوع الأول: هو هذا (إني واع الآن)، (أرى شيئاً ما الآن) وهاتان الواقعتان من الوقائع الذهنية التي من النوع الأول، وتتكون من الوقائع التي تشبه أحدهما الآخر أو كلاهما في اعتبار معين، فواقعة (إني واع الآن) في معنى ما، واقع بالنسبة لفرد معين بحيث يكون هذا الفرد واعياً في الزمان، وكل واقع يشبهه في هذا

* وبذلك فإن مور يؤكد على إن قضايا واعتقادات الحس المشترك هي دائماً صادقة صدقاً مطلقاً، ولا يمكن أن نشك بذلك.

1 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 324-328.
Moore, G. E.: Ibid, p. 42-45.

2 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 328.
Moore, G. E.: Op. Ibid, p. 45.

3 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 328-329.
Moore, G. E.: Ibid, p. 46.

4 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 329-330.
Moore, G. E.: Op.Cit., p. 45-47.

5 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 329-335.
Moore, G. E.: Ibid, p. 46-50.

الاعتبار يدخل ضمن النوع الأول من الواقع الذهني، وبذلك فإن أي واقع يكون واقعاً بالنسبة لفرد معين أو زمان معين بحيث يكون هذا الفرد واعياً في هذا الزمان، يمكن أن يدخل في النوع الأول من الوقائع الذهنية.

النوع الثاني: واقع (أني أرى الآن شيئاً) مرتبط بواقع (أني واعٍ الآن) بطريقة معينة، وهو لا يتطلب فقط أنني واعٍ الآن (لأن من واقع أنني أرى شيئاً ينتج أنني واعٍ: لا أستطيع رؤية شيء ما لم أكن واعياً، مع أن من الممكن أن أكون واعياً، دون أن أدرك شيئاً ما). ولكن قد يصبح للقضية (أكون واعياً بهذه الطريقة)، نفس المعنى الذي للقضية (بالنسبة لأي شيء جزئي) «هذا أحمر» وهو معنى يتطلب قضيتين إحداهما هذا ملون والأخرى تتصل بطريقة معينة بكونه ملوناً يجعلنا نقول أن هذا الشيء ملون بنفس الطريقة. ويعتقد مور (إن الكثير من الفلاسفة يتخذون الرأي التالي لتحليل ما يعرفه كل واحد منا، عندما يعرف «في أي وقت» القضية «إني واعٍ الآن») وأقصد أنهم قرروا أنه توجد خاصية داخلية - كلنا معتادون عليها - يمكن تسميتها «كونها تجربة» بحيث يستطيع أي شخص يعرف في أي زمان القضية «إني واعٍ الآن»، أن يعرف بالنسبة لكل من هذه الخاصية ولشخصه وللزمان الذي نحن بصدده القضية القائلة «يحدث الآن حدثٌ لديه هذه الخاصية - أي لديه هذه التجربة - وأن يعرف أنها تجربة تخصني»، وهذا ما يقصده عندما يعبر عن الواقعة بقوله «إني واعٍ الآن». وإذا صدق هذا الرأي فإنه يجب أن توجد عدة وقائع من كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة التي أرغب في تسميتها وقائع ذهنية أي¹:-

1. هي وقائع بالنسبة لحدث ما لديه هذه الخاصية الداخلية التي افترضناها - كما يقول مور - وبالنسبة لزمان معين، بحيث يحدث هذا الحادث في هذا الزمان.
2. وهي وقائع بالنسبة لهذه الخاصية الداخلية، التي افترضناها ولزمان معين، بحيث تحدث هذه الحادثة المعينة التي لها هذه الخاصية في هذا الزمان المعين.
3. وهي وقائع بالنسبة لخاصية معينة تكون طريقة معينة للحصول على الخاصية الداخلية التي افترضناها لزمان معين، بحيث يحدث حدث معين لديه هذه الخاصية المعينة في هذا الزمان المعين.

1 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فواد: مصدر سابق، ص 331-332.
Moore, G. E.: Op.Cit., p. 48.

ثم نجد أن مور يؤكد على إن هذه الأنواع الثلاثة، لا توجد ولا يمكن أن توجد، ما لم توجد خاصية داخلية تتصل بما يعبر عنه كل واحد منا بقوله (إني واع الآن)¹.

1 - النوع الثالث: يرى بعض الفلاسفة أنه توجد، أو قد توجد، وقائع تكون بالنسبة لفرد معين، بحيث يكون واعياً، أو واعياً بطريقة معينة، ولكنها تختلف عن النوعين الآخرين في اعتبار هام وهو أنها وقائع لا تتصل بأي زمان: لقد تصوروا احتمال وجود فرد أو أكثر يكون واعياً وعبارة لا يحده الزمان، وأن لهذا الوعي الذي يحده زمان أنماطاً خاصة، كما تصور فريق آخر إمكان انتماء الخاصية الداخلية التي حددناها في (النوع الثاني) ليس فقط للأحداث وإنما أيضاً لكل أو أكثر الكليات التي لا تحدث في زمان: وبعبارة أخرى قد توجد تجربة أو أكثر من التجارب (التي لا يحدها زمان) والتي يمكن أن تكون أو لا تكون تجارب بالنسبة لفرد معين. إني أشك تماماً في احتمال صدق هذه الافتراضات، ولكنني لست متأكداً من أنها غير ممكنة.

وبذلك يصل مور إلى نتيجة نهائية فيقول (إذا فهمنا الواقع الفيزيقي والواقع الذهني - بالمعاني التي أوضحناها - فلاي أقرر إذن أنه لا يوجد أي ميرر لافتراض إن أي واقع فيزيقي يعتمد منطقياً على أي واقع ذهني)²، ذلك لأن (القضية «أرى الآن») تتطلب القضية «(إني واع الآن)»، أو المعنى المنطقي الدقيق الذي يجعل مثلاً القضية الشرطية المتصلة «(كل الرجال فانون ومستر بلدوين رجل، تتطلب القضية مستر بلدوين فاني)» وإذن فإن قولنا عن الجملتين (1-2)، إن الجملة الأولى لا تعتمد منطقياً على الجملة الثانية*، وهذا يعني فقط قولنا إن الواقعة الأولى - الجملة الأولى - يمكن أن تكون واقعاً، حتى عندما لا يوجد الواقع الآخر - الجملة الثانية -، قضية غير متناقضة، أي أنها لا تتطلب القضيتين المتبادلتين غير المتفقتين على حد سواء)³.

1 ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 332.
Moore, G. E.: Ibid, p. 48.

2 Moore, G. E.: Op.Cit., p. 50.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 335.

* يتضح أن هذا النقد الذي يقدمه مور موجه إلى المنطق الأرسطي.

3 Moore, G. E.: Ibid, p. 50-51. ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر سابق، ص 335.

أما النقطة الثالثة التي يناقشها مور وهي قضية (وجود الأشياء المادية) وكيفية تكوين التحليل الصحيح لها، حيث يختلف مور مع الكثير من الفلاسفة - في هذا التحليل - الذين لا يشكون في صحة تحليلاتهم لهذه القضية، وهي - بالنسبة لمور - موضع شك تماماً¹.

ثم يصرح مور قائلاً (يبدو لي من الواضح تماماً إن السؤال «كيف نحلل القضايا التي من النمط الذي ذكرته*»، يعتمد على السؤال «كيف نحلل القضايا من نمط آخر أبسط»، وفي الوقت الحاضر، أعرف أنني «أدرك يداً بشرية، قلماً، قطعة الورق... الخ»). ويبدو لي أنني لا أستطيع معرفة كيف نحلل القضية «توجد الأشياء المادية» ما لم أعرف كيف نحلل القضايا الأبسط، لكن حتى هذه ليست أبسط بما فيه الكفاية²، ثم يصرح مور قائلاً (يبدو من الواضح أن معرفتي، أنني أدرك الآن يداً بشرية تكون استدلالاً من زوجين من القضايا أبسط، قضايا أعبر عنها على هذا النحو: «إني أدرك هذه» و«هذه يد بشرية»)³..

وإن تحليل القضايا من النوع الأخير - كما يقول مور - يبدو لي أنها تقدم صعوبات كثيرة منها إنه عندما أعرف أو أحكم بصدق مثل هذه القضايا فلائي أقرر وجود معطى حسي تكون القضية التي نحن بصددنا قضية بالنسبة له، أي أن يكون موضوعاً، بل الموضوع الرئيسي لهذه القضية، ولكن هنالك من الفلاسفة من يشك في وجود المعطيات الحسية⁴.

ثم يؤكد مور أنه من الممكن أن يكون هو والبعض من الفلاسفة قد استعملوا مفهوم (المعطيات الحسية) بما يثير الشك، لكنه يعود ليقرر - من دون

1 Moore, G. E.: Op.Cit., p. 53.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 338-339.
* وهي القضايا التي ذكرها مور سابقاً مثل (وجدت الأشياء المادية) و(وجدت الأرض منذ عدة سنوات)... الخ.

2 Moore, G. E.: Op.Cit., p. 53.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: مصدر سابق، ص 339.

3 Moore, G. E.: Ibid, p. 53.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 339.

4 Moore, G. E.: Ibid, p. 53-54.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 339-340.

أي شك - على وجودها حيث يقول (إني أرى الآن - في الوقت الحاضر - عدداً كبيراً منها وأشعر بغيرها، ولكي أظهر للقارئ، أي نوع من الأشياء أقصد بالمعطيات الحسية، أحتاج - فقط - إلى أن أطلب منه أن ينظر إلى يده اليمنى. وإذا فعل ذلك، يصبح قادراً على التقاط شيء ما، وسرى أنه من الطبيعي أن يقبل إن هذا الشيء يتطابق ليس مع يده اليمنى كلها، ولكن مع هذا الجزء من سطحها الذي يراه فعلاً، ولكن - بتفكير قليل - سيكون أيضاً قادراً على أن يرى أن من المشكوك فيه أن يتطابق مع هذا الجزء من سطح يده، وهذا ما أقصده من المعطيات الحسية¹).

ويختم مور مقالته، فيقرر أن القضية (توجد أشياء مادية) قضية صادقة يقيناً، وأن القضية (وجد وتوجد عدة نفوس) قضية صادقة يقيناً. أما بالنسبة للتحليلات التي قدمها الفلاسفة، فهي موضع شك تماماً².

وقد حاول مور أن يقدم الأدلة التي تؤكد صحة وجهة نظره وتبرز رفضه للآراء التي إعتقد إنها لا تتفق مع الحس المشترك فهو مثلاً³.

1. يعارض كل من يؤكد على أنه يوجد مَنْ يعرف بيقين صدق أية قضية من القضايا التي ذكرها، وحجته في ذلك أن هذه القضايا تتميز بأن كل من ينكرها يقع في الخطأ، لأنه عندما يتحدث عن الفيلسوف، إنما يقصد طبعاً أن الفلاسفة كائنات بشرية حية، تعيش في مدة من الزمان، وأن لهم خبرات مختلفة في أزمنة مختلفة، وعلى ذلك فإذا ما وجد أي فيلسوف، فإنه توجد كائنات بشرية من هذه الفئة، ومن ثم، فإن كل ما يؤكد صدق قضايا الفئة الأولى يصبح صادقاً أيضاً، وبذلك فإن أي فيلسوف يرفض القضية التي تؤكد

* وهي من الأشياء التي من النوع الذي يدخل فيه هذا الشيء الذي يراه عندما ينظر إلى يده، والذي يفترض بعض الفلاسفة أنها جزء من سطح اليد، بينما يفترض آخرون عكس ذلك. ينظر: - Moore, G. E.: Op.Cit., p. 54-55.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، أحمد فؤاد، مصدر سابق، ص 340-341.

1 Moore, G. E.: Ibid, p. 54.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، أحمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 340.

2 Moore, G. E.: Op.Cit., p. 58-59.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، أحمد فؤاد، مصدر سابق، ص 346.

3 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 85.

صدق هذه القضايا، يقع في الخطأ لأنه يقرر قضايا تتعارض مع القضية التي يعرف هو نفسه صدقها.

2. يعارض مور الفلاسفة الذين يقرون أن بعض أو كل القضايا التي ذكرها لا يمكن أن تكون صادقة بأكملها، لأن كل قضية من هذه القضايا، تتضمن قضيتين متناقضتين، ويرد مور قائلاً: (إذا كان هذا صحيحاً، فإنه لا يمكن أن تكون صادقة، ويسوغ دليبه على هذه الصورة:-
كل القضايا صادقة

لا قضية صادقة تتضمن قضيتين متناقضتين

... لا قضية من هذه القضايا تتضمن قضيتين متناقضتين.)

3. عارض مور الفلاسفة الذين أنكروا قدرتنا على المعرفة اليقينية لصدق هذه القضايا، ويرون أن هذه القضايا تعبر عن اعتقادات الحس المشترك أضافها الجنس البشري، فهي من أمور الأيمان والاعتقاد وليست معرفة.
ويمكن القول أن مور في دفاعه عن الحس المشترك قد إختار أفضل الطرق وأبسطها لتأكيد قدرتنا على الوصول إلى اليقين¹.

ويمكن أن نفسر أهمية دور مور الفلسفي، فقد كان حساساً للتناقضات الفلسفية، بسبب حسه اللغوي الذي ساعده في اكتشاف أدق المحاولات خروجاً على اللغة الجارية - اللغة العادية-، فهو أول فيلسوف يؤكد كذب أية عبارة تخرج على اللغة الجارية، وقد دافع عن هذه اللغة ضد الخارجين عليها².

كما أن مور يرى أنه إذا قارنا بين تقارير الحس المشترك وأي تقرير فلسفي آخر معارض له، فإنه من المؤكد - في نظره - أن تطبيق هذه المقاييس، يجعلنا نفضل ما يقرره الحس المشترك³، وفي هذا نراه يتصدى لكل الآراء التي تخالف الحس المشترك فيقول (اعتقد أن بإمكاننا أن نتحدى - بأمان- أي فيلسوف من هؤلاء أن يأتي بحجة لا تكون في أحد جوانبها معتمدة على مقدمات أقل يقيناً من القضية التي صُممت لتهاجمها)⁴.

1 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 89.

2 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 81.

3 White, A. R.: Op.Cit., p. 465-466.

4 Moore, G. E.: Some Judgments of Perception, In Philosophical Studies, Op.Cit., p. 228.

مفهوم التحليل عند جورج مور

يعد مور الرائد الحقيقي للمنهج التحليلي، وأول من فتح طريق التحليل بمعناه المعاصر في الفلسفة، وتبعه في ذلك برتراند رسل وفتجنشتين وآخرون¹. كما يعد منبع التحليل اللغوي ومصدره²، وهو بذلك يعد المؤسس الحقيقي - بالإجماع - للمنهج التحليلي اللغوي في دراسة الأخلاق³.

ويؤكد العديد من الباحثين في مجال الفلسفة على أن فلسفة التحليل المعاصرة، بدأت بظهور مقالات مور (الضرورة Necessity) عام 1900، و(دحض المثالية The Refutation of Idealism) عام 1903، و(دفاع عن الحس المشترك Defence of Common Sense) عام 1925، وكتاب (مبادئ الأخلاق Principia Ethica) عام 1903، وملاحظاته التي كتب فيها عن سيرته الذاتية عام 1942 تحت عنوان (فلسفة ج.أ. مور The Philosophy of G.E. Moore) والتي نشرها شليب (Schilpp) في كتاب بنفس العنوان⁴.

إن أهمية مور لا تكمن في أنه عبر عن رأي واقعي في المعرفة، بقدر ما تكمن في أنه أستخدم منهجاً جديداً للفلسفة والأخلاق* - أي المنهج التحليلي - والذي أستعمله ببراعة⁵.

1 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 238.

2 Olthius, J.: Facts, Values, and Ethics, Op.Cit., p. 93

3 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 10.

4 ينظر:

- Chorlesworth, M. J.: Philosophy and Linguistic Analysis, Op.Cit., p. 12.

ويقارن: كامل، فؤاد وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة النهضة، بغداد، ب. ت، 458.

* بالنسبة للفلسفة لم يكن مور أول من استخدم التحليل، أما الأخلاق فيمكن اعتباره أول من استخدم التحليل - كمنهج منطقي في معالجة المشكلات الأخلاقية - من الفلاسفة، وسنرى ذلك واضحاً في الفصل الثالث.

5 متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 87.

- Stebbing, S.: (Moore in Fluence), in the Philosophy of G. E. Moore, Op.Cit., p. 532. -Blanchard, B.: Reason and Analysis, George Allen and Unwin, 1962, p. 310-311.

والتحليل عند مور هو منهج للبحث الفلسفي، كما إنه أحد المباحث الرئيسية لها، وكانت مهمة الفلسفة عنده تحليلاً¹. ولكن ليست الفلسفة كلها، وإنما كان التحليل أداة أو وسيلة للفلسفة². فلذلك لم يحدد مور الفلسفة بالتحليل فقط، وإنما جعل للفلسفة مهمة أخرى أكثر أهمية يعبر عنها بقوله (يبدو لي أن الشيء الأكثر أهمية وفائدة، الذي على الفيلسوف أن يحاول القيام به، هو ليس أقل من تكوين وصف عام للكون، مبيناً فيه كل أنواع الأشياء المهمة التي نعرفها، واضعاً في اعتباره الأشياء الكثيرة الموجودة في الكون التي لا نعرف أنما فيه، وكذلك وصف كل السبل التي بواسطتها تتصل تلك الأشياء بعضها ببعض. إذن سوف أسمى هذه المهمة تكوين وصف عام عن الكون ككل، وهذه هي المشكلة الأولى الأكثر أهمية من غيرها من المشاكل الفلسفية)³. أي أن مهمة الفلسفة عند مور لم تكن تحليلية فقط، وإنما كانت لها مهام أخرى منها وضع وصف عام عن الكون ككل*.

وبهذا نجد أن كل ما كان يقوله الفلاسفة عن العلم، وليس العلم والعالم ذاتهما، هو ما يثير المشاكل الفلسفية- لدى مور- وهو ما دعاه إلى اعتماد التحليل منهاجاً⁴ ويمكن القول ان مور فيلسوف فلاسفة وليس فيلسوف فلسفة، إذ لم يكن يوحى له - كما يقول- العالم أو العلوم بأية مشكلات فلسفية، وإنما ما قاله الفلاسفة عن العالم أو العلوم، وبذلك يمكن أن يُعدّ مور - وبحسب رأينا- من ممثلي ورواد الفلسفة النقدية المعاصرة، لأنه لم يكن همّه بناء فلسفة عامة عن الكون وإنما كان همّه فقط - كما يبين هو- آراء الفلاسفة عن العالم والعلوم.

1 زيدان، محمود فهمي: مناهج البحث الفلسفي، مصدر سابق، ص 87.

2 Caponegeri, A.R.: A history of Westren Philosophy, University of Notrdam Press, London, 1971, p. 302.

3 Moore, G.E.: What is Philosophy, In Some Main Problems of Philosophy, George Allen and unwin Ltd, London, 1958, p. 1.

* لذا لا يمكن الادعاء بأن مور رفض الميتافيزيقا، وأعترف بها إلا أنه لم يقبل بما جاء به المثاليون في نظرهم للكون، وعدّ العالم والكون ككل يرجع إلى مفاهيم وتصورات، كما عدّ الوجود هو ذاته مفهوم، فالمفهوم ليس واقعة ذهنية وإنما هو وجود واقعي مستقل عن الإدراك تماماً.

ينظر: Moore, G.E.: The Nature of Judgment, In Mind, 1899, p. 178-179.

4 Schilpp, A.R.: Op.Cit., p. 30.

والتحليل عند مور هو، ببساطة، عبارة عن تبسيط وتوضيح لما يقوله الآخرون¹ - أي الفلاسفة- والتحليل في نظره هو انتقال من فكرة أو أفكار معقدة إلى أخرى أبسط منها وأوضح وليس مجرد ترجمة تعبير لغوي معين بتعبير لغوي آخر أكثر وضوحاً². والتحليل عند مور ليس تحليلاً لفظياً يدور حول ألفاظ اللغة وعباراتها³، إنما يهتم التحليل أصلاً بالقضايا⁴، لأن مور لم يكن يحلل ألفاظ وعبارات، وإن كان يبحث أحياناً في اللغة التي يصوغ فيها تصورات وقضاياها التي يحللها، ويستغرق أحياناً كثيرة أو قليلة في إعطاء معاني لتلك الألفاظ كما يستعمل اللغة العادية ويقارنها بلغة الفلاسفة. ولكنه كان يقوم بعمل فلسفي لا لغوي، أو كان يبحث عن تصورات أخرى توضح معنى التصور عن موضوع بحثه، أو تحلل ما بالبحث عما يلزم عنها من قضايا لم تكن نعلم بوضوح أنها تلزم عنها⁵. لذلك كان بحثه اللغوي وسيلة لفهم أدق للمواقف التي يريد تحليلها⁶. لذا كان مور يحلل تصورات وقضايا لا عبارات وألفاظ، وخير دليل على ذلك قوله (حينما تحدثت عن تحليل شيء ما، فإن ما قصدت به تحليله هو تصور أو قضية، وليس التعبير اللفظي عنها)⁷، وقوله أيضاً (إن ما أعنيه بالتحليل ينصب على الفكرة أو القضية، لا على التعبير اللفظي نفسه)⁸.

والتحليل عند مور مرتبط بثلاثة موضوعات أساسية هي (الواقعية الجديدة، الحس المشترك، اللغة العادية)، فالتحليل عنده يفترض مقدماً الأخذ بالفلسفة الواقعية الجديدة بوصفها بديلاً عن الفلسفة المثالية التي رفضها مور^{*}، والاعتماد

1 الشماخ، صالح: مشكلات الفلسفة (من حيث نظرية المعرفة والمنطق)، ط2، مطبعة جامعة بغداد، 1977، ص 104.

2 كامل، أحمد فؤاد: جورج مور، مصدر سابق، ص 121.

3 Ayer, A.J.: The Revolution of Philosophy, First edition, Macmillan Ltd, London, 1969, p. 97.

4 Ayer, A.J.: Op.Cit., p. 90.

5 زيدان، محمود فهمي: مناهج البحث الفلسفي، مصدر سابق، ص 87-88.

6 Schilpp, A.R.: Op.Cit., p. 561.

7 Moore, G.E.: A reply to My Critics, In The Philosophy of G.E. Moore, Op.Cit., p. 561.

8 Moore, G.E.: Some Main Problems of Philosophy, Op.Cit., p. 206.

* وان لم يستطع رفض المثالية كلها وإنما بعض موضوعاتها الرئيسية، مثل قضية (الوجود إدراك) لبركلي وقضية (الزمن غير حقيقي) لبرادلي، لأننا سوف نرى بأن عناصر من المثالية بقيت في فلسفة مور وأهمها فلسفته الأخلاقية.

على الحس المشترك أساساً لإقامة الفلسفة الواقعية الجديدة*، واستعمال اللغة العادية بوصفها اللغة المعبرة تعبيراً صادقاً عن التصورات والمفاهيم التي تنوصل إليها بالحس المشترك. وهكذا يكون التحليل عند مور: محاولة رد لغة الفلسفة والعلم إلى اللغة اليومية، وإن لم يكن الغرض الأساسي من التحليل عنده هو تحليل اللغة، بل التصورات والمفاهيم والقضايا¹.

ويتفق مور مع غيره من الفلاسفة بالقول بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية من زاوية (اللغة) التي يُصاغ فيها عادةً المشكلات، وإن التحليل لا يقف عند عملية توضيح المشكلات، بل يمتد أيضاً إلى حلها، والسبب في ذلك، أن مور يؤمن - فيما يقول بعض الشارحين - بأن البشر الذين يصدرون مثل هذه الأحكام عن إحساسهم المشترك، لا يمكن أن يكونوا مخدوعين في معتقداتهم الجوهرية².

ولا نجد أن هنالك فيلسوفاً معروفاً للتاريخ جاوز أو حتى عادل مور في قوة تحليل المشكلات وكشف المغالطات وصياغة الإمكانات البديلة³، إذ نجد أن (تفلسف مور يسفر عن سلسلة لا تنتهي من الأسئلة التي تحيط بالمشكلة وكأنها أسراب النحل، تفصل المشكلة وتشرحها وتفككها، وتحللها، وتكسبها دقة، وتتعبها وتتابعها حتى آخر مخابثها، وبالفعل كان هذا المفكر المفرط في دقته وفي نقده يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة ويحلل أبسط القضايا وأتفهها)⁴.

لذلك فإن ما تختص الفلسفة النقدية بدراسته - مستعينة بالمنهج التحليلي - هي عبارات وقضايا الفلاسفة⁵، ويحدد مور سبباً لهذه المغالطات والأخطاء، وهو

* وبذلك كان الارتباط وثيق بين التحليل والواقعية الجديدة والحس المشترك عند مور، أحدها يكمل الآخر، ولا يجوز القول بعكس ذلك - عند مور -، ذلك لأن القول بالواقعية الجديدة يوصلنا إلى معتقدات الحس المشترك ونصل إلى هاتين المسألتين عن طريق التحليل باستعمال اللغة العادية، وهذا هو ملخص فلسفة مور التحليلية.

1 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 239. وينظر كذلك: زيدان، محمود فهمي: مناهج البحث الفلسفي، مصدر سابق، ص 88.

و. إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 196-197.

2 إبراهيم، زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، المصدر نفسه، ص 197-198.

3 مدين، محمد: جورج مور، مصدر سابق، ص 20.

4 متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، مصدر سابق، ص 142-143.

5 صالح، علي حاكم: نظرية المعرفة عند جورج إدوارد مور، رسالة ماجستير، 1991، ص 40.

سوء استعمال اللغة فالفيلسوف حينما يقول (أنا لا أرى قطة وإنما معطيات حسية هي كذا وكذا)، سوف يعارض كل شخص يقول إنه يرى قطة، على الرغم من أن الاثنين يدركان أو يبصران الموضوع ذاته¹.

ويؤكد مور على أن اللغة كانت سبب كل الأخطاء والمغالطات بقوله (إن اللغة قد غمت وكأنا وضعت صراحة من أجل تضليل الفلاسفة، ولا أدري لماذا كان عليها أن تفعل ذلك. ولكن يبدو لي أنه لا شك في أنها في كثير من الأحيان قد فعلت ذلك)².

إذن يقرر مور أن الاستعانة بالمنهج التحليلي والفهم الواعي لطبيعة اللغة يُمكننا من تلافي معظم المشكلات الفلسفية، لأنها ليست أكثر من سوء فهم، فمور لم يهدف مطلقاً إلى القول بأن المشاكل الفلسفية هي مشاكل زائفة، بل إن كل ما يريد التأكيد عليه هو أن الصعوبة في حل المشاكل الفلسفية يعود في بعض الأحيان إلى عدم دقة السؤال، وإلى عدم الدقة فيما يُسأل عنه، إذ غالباً ما يحدث أن يجد المتجادلون أنفسهم في سوء تفاهم، لأن ما يتجادلون حوله هو في الحقيقة ليس سؤالاً واحداً وإنما بضعة أسئلة³.

وبذلك كانت طريقة مور التحليلية تعمل على إزالة ما هو غامض أو مبهم من عالم الفكر، وبالتالي جاز لنا القول بأن الفيلسوف الذي لا يريدنا إلا أن نتقبل ما هو واضح وجلي لا يمكن إلا أن يكون يقينياً⁴.

والتحليل عند مور مرتبط أشد الارتباط بالتوضيح، فهو منهج يتبع بغرض الكشف عن حقيقة كثير من المشكلات الفلسفية، التي لو حللناها - أي أوضحناها - لتبين لنا سوء الفهم في تلك المشكلات، لذا كان مور متخذاً مبدأ لا يحيد عنه، ويتبين هذا المبدأ عن طريق السؤال الآتي (ما الذي نقصده من قولنا كذا وكذا؟)⁵، وتؤكد

1 Malcolm, N.: Moore and Ordinary Language In The Philosophy of G.E. Moore, Op.Cit., p. 357-358.

2 Moore, G.E.: A reply to My Critics, In The Philosophy of G.E. Moore, Op.Cit., p. 290.

3 Copleson, Fredrick: A history of Philosophy, Barns and Oates Ltd, London, 1966, p. 415.

4 الشماخ، صالح: مشكلات الفلسفة، مصدر سابق، ص 100.

5 أسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 239.

سوزان ستيبنج تمسك مور بهذا المبدأ، بقولها أن منهج مور يتلخص دائماً في إزالة الغموض والإلتجاء إلى التوضيح باستمرار، وتروي كيف أبرى لها في أول مقابلة لها معه حينما كانت تقرأ بحثاً في الجمعية الارسطية عام 1917 بقوله (ماذا تعنين بهذا الكلام؟)¹.

وبما أن التحليل مرتبط أشد الارتباط بالتوضيح، فينتج بالتالي، أنه لا يضيف إلى معرفتنا معرفة جديدة، وإنما يوضح لنا ما كنا نعرفه بالفعل - أي ما نعرفه بوساطة الحس المشترك -، فالتحليل توضيح للمعرفة لإظهار العناصر المشتركة التي تتكون منها عباراتنا وألفاظنا، وبيان ما إذا كانت مما يتفق والحس المشترك أو لا يتفق. وغالباً ما يرتبط التوضيح عند مور باستعمال التعريف، وبذلك نستطيع القول بأن التحليل عنده مرتبط بالتعريف*، أو هو نوع من التعريف²، ونجد ذلك واضحاً في قوله (إن تعريف مفهوم معين هو بمثابة تحليل له، ولكن تعريف كلمة ما ليس كذلك، بمعنى أنه ليس تحليل لتلك الكلمة ولا تحليلاً لأي مفهوم)³.

إلا أن ذلك لا يعني أن يصبح التحليل - بوصفه تعريفاً- عند مور، هو بمثابة ترجمة، إذ ليس المقصود بالتحليل عنده، وضع كلمة مكان كلمة أو عبارة محل عبارة أخرى مساوية لها في المعنى فقط، وإنما يجب أن تكون العبارة الثانية أكثر وضوحاً من العبارة الأولى، بحيث تأتي الثانية تحليلاً للأولى، بينما لا يكون العكس صحيحاً⁴، ويمكن التعبير عن ذلك (بأنك تحلل القضية (ق) لو وجدت عبارة

1 Stebbing, S.: The Effects of Moore, in the Philosophy of G. E. Moore, Op.Cit., p. 190.

* وهو نفس ما كان يستعمله سقراط حيث كان التحليل عند سقراط هو إيجاد تعريفات محددة للألفاظ عن طريق تحليل تلك الألفاظ، وعلى سبيل المثال تحليل أو تعريف معنى التقوى في محاوره أوطفيرون.

ينظر: - أفلاطون: أوطفيرون، نقلها من اللاتينية إلى الإنجليزية بنيامين جويت، وعربها عن الإنجليزية زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966، ص 240.

2 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 240. وينظر: - زيدان، محمود فهمي: مناهج البحث الفلسفي، مصدر سابق، ص 118.

3 Moore, G.E.: A reply to My Critics, In The Philosophy of G.E. Moore, Op.Cit., p. 565.

4 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص 241.

أخرى مثل (ق أ) تكشف عن مكنون (ق) ومعناها، أكثر من (ق) نفسها¹، أو بعبارة أخرى، نقول أنه عندما يريد - مور - أن يحلل تصور عقلي ما، فإنه يحاول إيجاد تصور عقلي أو مجموعة من التصورات العقلية تساوي ذلك الذي نقوم بتحليله، أو إيجاد عبارة مرادفة تستعمل للتعبير عن التصور العقلي الذي يحلله².

وهذا هو المنهج الذي أتبعه مور والذي رأى أن يقدمه على أنه إنموذج للمنهج الواجب إتباعه سواء في الأخلاق أم في الفلسفة، لما له من قوة، وما يحققه من نجاح، وهو منهج يقوم في أساسه على، أن التفكير يعني أصلاً أن يطرح المرء أسئلة ويسعى للإجابة عليها، ولكي يكون التفكير واضحاً لا بد من أن يتأكد المرء من السؤال الذي يريد الإجابة عليه، وقد تبدو هذه المهمة سهلة، لكن من الصعب جداً أن يتبين المرء فشله في الرؤية الواضحة للسؤال المطروح، أو في أنه يظل واضحاً أمام ذهنه في أثناء المناقشة أي في المدة التي يقول أنه يفكر في هذه المشكلة في أثناءها، وكثيراً ما نخلط بين سؤال وآخر نظراً لفشلنا في الرؤية الواضحة لما هو السؤال الذي نعتقد أننا نجيب عليه³

التحليل في الاخلاق

اولاً: موضوع علم الاخلاق:

إن الخطوة الأولى التي سار فيها مور في تطبيق منهجه التحليلي في المشكلات الأخلاقية في كتابه مبادئ الاخلاق، هي تعريف* علم الأخلاق وتحديد الموضوع الحقيقي لهذا العلم، متخذاً في سبيل ذلك سؤالين رئيسيين هما⁴:

1. ما نوع الأشياء التي يجب أن توجد من أجل ذاتها؟

1 Wisdom, J.: Moore's Technique, In The Philosophy of G.E. Moore, Op.Cit., p. 425.

2 كامل، فؤاد وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، ص 461.

3 Stebbing, S.: Moores Influence, in the Philosophy of G. E. Moore, Op.Cit., p. 519.

* إن ما نقصده بالتعريف - كما يقول مور - هو تحليل فكرة ما أو موضوع ما الذي هو قيد البحث، فإن المقصود بالتعريف هو تحليل الموضوع.

ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch1, p. 7.

4 Ibid, Pviii (Preface).

2. ما نوع الأفعال التي يجب علينا إنجازها؟

وبعد أن يطرح مور هذين السؤالين، يمضي في طريقه لتحديد موضوع علم الأخلاق الأساسي، وكان الموضوع الأساسي للأخلاق ما قبل مور هو السلوك*¹ الإنساني، إلا إن مور رفض أن يكون السلوك هو الموضوع الرئيس للأخلاق، ذلك لأن الأخلاق تتسع أكثر من السلوك (إذ تشتمل على الغايات والدوافع والظروف) ثم إن السلوك تعالجه علوم أخرى²، ومن ثم فإن الأخلاق باتخاذها السلوك موضوعاً ستفقد - كما يقول مور - استقلالها، وبذلك ينبغي رد السلوك إلى أحد العلوم** التي تهتم بوجه خاص بالإنسان³، ولذلك تصور مور الأخلاق على (إنها البحث العام فيما هو خير وليس تناول السلوك الإنساني بوصفه خيراً أو شراً)⁴. وإن هذا التعريف الجديد*** للأخلاق هو بمثابة ثورة حقيقية في علم الأخلاق أثارت العديد من التساؤلات والمناقشات⁵، وبهذا يكون (الخير) هو الموضوع الأساسي للأخلاق عند مور⁶، ويتضح ذلك عن طريق قول مور (لتعريف علم الأخلاق يجب أن نكشف عما هو مشترك وخاص بين كل الأحكام الأخلاقية المؤكدة - التي لانشك بصحتها - وهي ليست مسألة متعلقة (بالخير) ونقيضه (الشر)، واللذان ينطبقان على السلوك كما ينطبقان على أشياء أخرى)⁷. ولذا يكون (الخير) هو الموضوع الأساسي للأخلاق وليس السلوك، لأن الخير كما يرى

* ولكن ليس كل سلوك يصلح أن يكون موضوعاً لعلم الأخلاق، فالسلوك ينقسم إلى ثلاثة أنواع هي: 1- سلوك إرادي 2- سلوك غير إرادي 3- سلوك شبه إرادي، وإن موضوع علم الأخلاق هو السلوك الإرادي وشبه الإرادي أما للإرادي أو ما يصدر عن المرء اضطراراً، فلا يصلح أن يكون موضوع علم الأخلاق. ينظر: عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعياريها (بين الوضعية والدين)، ط3، دار القلم، الكويت، 1985، ص 17-20.

1 عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعياريها، ص 17.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch1, p. 1.

** ويقصد مور به علم النفس وعلم الاجتماع. ينظر:

3 Ibid., p. 40.

4 Ibid, Ch1, p. 2.

*** بوصفه تحليلاً للأخلاق.

5 هويدي، يحيى: مقدمة في الفلسفة العامة، ط5، دار النهضة العربية، 1968، ص 204.

6 Moore, G.E.: Op.Cit, Ch1, p. 3-5.

7 Ibid, Ch1, p. 1-2.

مور هو نقطة بداية علم الأخلاق، فهو أساس كل تعريف في الأخلاق كما يكون أساساً لتعريف الأخلاق وهو موضوع للفكر بسيط غير قابل للتعريف والتحليل، وينبغي أن تعرف الأخلاق بالإشارة إليه¹، كما إن الخير عند مور أصبح قاعدة لكل قيمة أخلاقية².

ويؤكد مور أن موضوع الأحكام الأخلاقية، هي ليست أشياء خاصة كما هو الحال في الدراسات الأخرى، بل إنها تشمل الأحكام العامة كلها التي تؤكد صلة الخيرية بأي موضوع آخر، ومن هنا فإن تلك الأحكام تتضمن النظر الأخلاقي (Casuistry) في قضايا الضمير وتقرير مسائل الخير والشر، وعندها يكون (الخير) هو البحث الأخلاقي الأساسي³، والذي تدور عليه فلسفة مور الأخلاقية، وكان هذا الإجراء المنهجي الجديد - أي جعل الخير الموضوع الأساسي للأخلاق - يضع نمطاً جديداً في النظر إلى الأخلاق - بوصفها تحليلاً - وأثراً لا على الفلاسفة الذين يعملون في حقل الأخلاق، فحسب، بل على كثير من الفلاسفة الذين يعملون في فروع مختلفة* من الفلسفة⁴.

1 Ibid, Ch1, p. 5-17.

2 Kemerling, Garth: Ethical Life, in G.E. Moore (Analysis of Common Sense), Op.Cit., p. 2.

3 Moore, G.E.: Op.Cit, Ch1, p. 3-5.

* حيث نجد أن أثره أمتد إلى الكثير من الفلاسفة الأخلاقيين ومنهم الفيلسوف الإنجليزي الفريد أيونج (1899-1973) الذي أتبع مور في ثورته على المثالية وبيان قهاتها، وكذلك استخدامه للمنهج التحليلي في فلسفته الأخلاقية على غرار ما فعله مور في كتابه (مبادئ الأخلاق). ينظر: أيونج، الفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 8، ص 11-12. كما تأثر به آخرون ومنهم فلاسفة أكسفورد في استعمالهم للتحليل المنطقي للغة. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 253. وأمتد هذا الأثر إلى العالم العربي المعاصر حيث نجد ناصيف نصار يؤكد على (أن سيادة الدين والأخلاق المبنية على النظرة الدينية لا تزال في روحية العالم العربي أقوى من سيادة العلم، لذلك يتعين على الفيلسوف التحليلي في هذا العالم أن يطبق مبادئ فلسفته على الحياة الدينية والحياة الأخلاقية، أي أن يحلل قضايا الدين وقضايا الأخلاق، على الأقل بقدر ما يهتم بتحليل قضايا العلم، إذا أراد أن تكون مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره). وبذلك يقر نصار بأن التحليل المنطقي للدين والأخلاق ضروري. ينظر: نصار، ناصيف: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، 1975، ص 33.

4 Petrerfreund, Sheldon, p. and Denise, Th.C.: Contemporary Philosophy and its Origins, Op.Cit., p. 252.

ثم يطرح مور سؤالاً هو (ما هو الخير في ذاته؟) أو (ما هي صفة الخيرية؟) والجواب على ذلك - كما يقرر مور بمنهج التحليلي - (هو إن تلك الصفة لا تملك أي تعريف واضح، أو هي مما لا يمكن تعريفه)¹. لأن تعريف فكرة ما هو كيفية تحليلها، لأن الفكرة عادة تكون مركبة غير بسيطة، أما (الخيرية) فهي صفة بسيطة غير مركبة، وبذلك لا يمكن تحليلها، أي لا يمكن تعريفها²، وبذلك فالخيرية لا تقبل التعريف والتحليل^{*}، لأن من شأن التعريف أن ينص على الأجزاء التي يتكون منها بالضرورة أي كل معين، وبهذا المعنى، لا يكون لمفهوم (الخير) أي تعريف نظراً لأنه بسيط لا أجزاء له³. أي أن مور يؤكد على أن ما لا يمكن تعريفه ليس (الخير) أو الكل الذي يملك صفة الخير، بل الصفة نفسها⁴. إذن ليس ما هو خير موضوع علم الأخلاق الرئيس، بل الخير بوصفه صفة أو صفة الخيرية، هو الموضوع الرئيس (الأساسي) لعلم الأخلاق عند مور. إذن فالخير صفة^{**} عند مور، إذ أعترض على الفلاسفة الذين يقرون بأن (الخير ليس صفة)، وأكد خطأ دعواهم ومن هؤلاء الذين اعترض عليهم مور هو (جوزيف. Joseph, H.W. B.⁵

وقد أشار مور إلى أن بعض الفلاسفة كانوا غالباً ما يوحّدون بين صفة الخيرية وبين غيرها من موضوعات الفكر الأخرى الذي أدى إلى الوقوع في مغالطة

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch1, p. 5-7.

وينظر كذلك:

Moore, G.E.: Is Goodness A quality, In Philosophical Papers, Op.Cit., p. 89 and next.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch1, p. 7-9.

* لأننا لو عرفناها بحدود أخرى طبيعية فلما سوف ترد إلى حدود لا أخلاقية مما سينتهي بفلسفة الأخلاق إلى أن تصبح جزءاً من العلم الذي تستخدم حدوده في تعريف حدودها، مثل علم النفس والاجتماع والأحياء، فالفكرة الأساسية التي يشدد عليها مور هي (استقلال الأخلاق). ينظر: أيونج، الفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، ص 164-172.

3 Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch1, p. 9.

4 Moore, G.E.: Ibid, Ch1, p. 8-9.

** بسيطة غير قابلة للتعريف وبالتالي غير قابلة للتحليل، وبذلك أخضع مور فلسفته الأخلاقية كلها للتحليل ما عدا الموضوع الرئيس لها الذي لا يمكن تعريفه أو تحليله، مع العلم إنه توصل إليه - أي كموضوع لعلم الأخلاق - بالمنهج التحليلي.

5 Moore, G.E.: Is Goodness A quality, Op.Cit., p. 89-101.

يسمىها مور (المغالطة الطبيعية) *، وهي (تلك المغالطة التي تحيل ما تستعمله على أنه مبدأ أساسي للأخلاق، إما لنوع من تحصيل حاصل - أي كلام مكرر لا فائدة من تكراره-، أو إلى تقرير معنى كلمة ما)¹، ولذلك لا يمكن تعريف الخير - وهو صفة غير طبيعية- بأية صفة طبيعية **. وهذا هو معنى المغالطة الطبيعية *** التي أكدها مور بمنهج التحليلي في فلسفته الأخلاقية².

وبذلك لا يمكن تعريف الخير (الخيرية) بأية صفة طبيعية أخرى، وهو لا يمكن تعريفه وتحليله، ومع إنه لا يمكن تعريفه وتحليله، إلا أننا نستطيع إدراكه بمقتضى فعل من أفعال الآستبصار (البصيرة) المباشر أو الخبرة المباشرة، أي تعريف بالحدس المباشر كما يقرر مور³.

وبعد أن يؤكد مور أن الخير فكرة بسيطة، ينتقل إلى تحليل علاقات الأحكام الأخلاقية، أي تحليل العلاقة القائمة بين صفة الخير (الخيرية) وبين الأشياء الموصوفة بها، ويصنف مور تلك العلاقات إلى نوعين:

فالنوع الأول يقرر أن الشيء يكون خيراً في ذاته، وهو خير بوصفه غاية، والثاني يرتبط برابطة سببية بشئ آخر يكون خيراً في ذاته وهذا هو الخير بوصفه وسيلة⁴.

* وهي في نظر مور انتهاك الاستقلال الأخلاقي، فهي تحاول طرح أساس غير أخلاقي لعلم الأخلاق ومن ثم فهي تجعله تابعاً للميتافيزيقا أو أحد العلوم الطبيعية. ينظر:

Moore, G.E.: Principia Ethic, Ch1, p. 20.

Ibid, Ch1, p. 9-10. 1

** ينبغي أن نميز بين النزعة (الغير طبيعية) في الأخلاق وبين النزعة (فوق الطبيعية) أو (ما وراء الطبيعة) فمور في إنكاره للنزعة الطبيعية، لم يكن يعني على الإطلاق أننا لا نستطيع أن نفسر الأخلاق من دون استعمال كائنات (فوق طبيعية) مثل الألوهية، وإنما كان كل ما يستهدفه هو مجرد الإشارة إلى الفرق بين الخير، وهو التصور الأخلاقي الأساسي، وبين تلك التصورات التي تنتمي لعلم النفس أو أي علم طبيعي آخر والتي يستهدف أصحابها رد الحرية إليها. ينظر: أيونج، الفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 151.

*** وسوف يتم بيان المغالطة الطبيعية بشكل أوسع في الصفحات اللاحقة.

The Internet Encyclopedia of Philosophy, Naturalistic Fallacy (Article: 2 on the Ethical Theory), Article from Internet, www. uty. edu\ research\ iep\ m\ Fallacy. Htm. 2001, p. 1.

The Internet Encyclopedia of Philosophy, Naturalistic Fallacy (Article: 3 on the Ethical Theory), Op.Cit., p. 1.

Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch1, p. 21. 4

ونجد أن مور يفضل النوع الأول على النوع الثاني، ذلك لأن النوع الأول يكون صادقاً بالضرورة في جميع الحالات، أما النوع الثاني فقد تكون له نتائج لبناء نوع معين من الأفعال، وبذلك لا يكون صادقاً في كل الأحوال، وإن أحكام النوع الأول هي أحكام كلية، في حين أحكام النوع الثاني تكون جزئية¹.

ثم يصل مور بمنهجه إلى تقرير علاقة ما بين الخير في ذاته، والأشياء التي تكون خيرة، إذ يؤكد وجود ثلاثة أنواع من الأشياء المختلفة التي تتعلق بالأحكام الصادرة عنها، فهناك أشياء بعضها له قيمة باطنية، وأشياء لها قيمة شريرة، وثالثة متعادلة القيمة، وإن الشيء قد ينتمي إلى أية فئة من هذه الفئات الثلاث، وهو جزء من كل، وإن قيمة الكل المكون من الأثنين أكبر بكثير من مجموع قيمتي الشئين الخيريين². وإن مور يستعمل عبارة الكل العضوي (Organic Whole)* للتعبير عن هذا الكل المكون من الأشياء الخيرة³.

ثانياً: المغالطة الطبيعية:

بعد أن حدد مور بمنهجه التحليلي: موضوع علم الأخلاق - الخير - في القسم الأول من كتاب (مبادئ الأخلاق)، يعود في القسم الثاني والثالث والرابع في مناقشة أصحاب النظريات الأخلاقية التي وقعت في المغالطة الطبيعية، بمنهجه التحليلي، ويقسمها إلى ثلاثة أقسام** هي:-

1. الأخلاق الطبيعية (الأخلاق عند فلاسفة المذهب الطبيعي).
2. أخلاق اللذة (الأخلاق عند فلاسفة مذهب اللذة).
3. الأخلاق الميتافيزيقية (الأخلاق عند الفلاسفة الميتافيزيقيين).

1 Ibid, Ch1, p. 22-27.

2 Moore, G.E.: Ibid, Ch1, p. 27.

* الكل العضوي: هو ذلك الكل المكون من الأشياء الخيرة، الذي يمكن أن يتصف بصفة الخيرية بدرجة مختلفة عن تلك التي نحصل عليها من مجموع الدرجات التي يتصف بها كل أجزاء ذلك الكل.

ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch1, p. 32, 36.

3 Moore, G.E.: Ibid, Ch1, p. 33-36.

** إلا أننا سنضم القسم الأول والثاني في فقرة واحدة باعتبارهما يمثلان إتجاهاً واحداً وهو ما يسميه مور بـ (المجموعة الطبيعية).

ويتناول مور بالتحليل الأجوبة المقترحة للسؤال الأخلاقي الأساسي (ما هو الخير في حد ذاته؟)، وإن هذه الأجوبة المقترحة من أصحابها قد ارتكبت مغالطة طبيعية، وهي على نوعين¹:

1. إن هذه الأجوبة المقترحة تؤكد وجود نوع من الأشياء يكون وحده خيراً في ذاته.

2. إن هذه الأجوبة المقترحة تؤكد وجود هذا الشيء الواحد، لتعريف معنى الخير. ونتيجة لتلك الأجوبة، يقسم مور النظريات التي اقترحت على وفقها إلى مجموعتين²:-

1. مجموعة ميتافيزيقية* (أي أصحاب النظرية الميتافيزيقية).

2. مجموعة طبيعية (أصحاب المذهب الطبيعي) وتنقسم بدورها إلى قسمين:-
أ. نظريات يكشف أصحابها عن وجود كائن أو موجود طبيعي، يكون وحده الخير، ولا يكون هو اللذة.
ب. نظريات مذهب اللذة.

ويقدم مور مثلاً في تحليل قضية لبيان المغالطة الطبيعية بقوله (نفترض أن الرجل قال (أنا سرور) ولنفترض أن ذلك ليس كذباً إنما حقيقة، فإذا كانت هي الحقيقة، فماذا نعي أن العقل - والعقل محدود- قد ميز في هذه اللحظة الشعور الواضح الذي يُدعى بالسُرور أو الفرح، والسُرور لا يعني شيئاً بل هو مجرد سرور، وإننا نجد أن هنالك من هو أكثر أو أقل سروراً... وإذا حاول أحدهم أن يُعرّف السُرور باستعمال مواضيع طبيعية، مثل قول أن السُرور يعني الإحساس بالأحمر، فنستدل عن طريق ذلك أن السُرور لون، ونحن نشك بصدق هذه العبارة، ولذا يبدو أنه اعتقاد خاطئ أو مغالطة**، لأن السُرور لا يعني الإحساس بالأحمر أو بأي شيء آخر أياً كان الذي لا يقدم لنا الفهم الكافي لمعرفة السُرور وهو «امتلاكنا

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch2, p. 37-38.

2 Ibid, Ch2, p. 38-39.

* وهي المجموعة التي تفترض أن هنالك علاقة بين الخير وبين الحقيقة المفارقة، وأن هذه الحقيقة المفارقة (الميتافيزيقا) تكشف عن وجود كائن أو موجود غير طبيعي (مفارق

للحس) يكون وحده هو الخير. ينظر: Moore, G.E.: Ibid, Ch2, p. 38-39.

** أي مغالطة طبيعية.

الإحساس بالسُرور)، وإن فكرة السُرور بالتأكيد غير قابلة للتعريف*، ففكرة السُرور هي إنه السُرور ولا شئ آخر غيره¹. وهكذا نجد أن مور يؤكد أن اعتبار السُرور هو الإحساس بالأحمر أو بأي شئ آخر هو مغالطة طبيعية ارتكبتها البعض من الفلاسفة في محاولتهم تعريف المصطلحات الفلسفية والأخلاقية. وفيما يأتي تطبيق مور لمنهجه التحليلي على المذاهب الأخلاقية التي ارتكبت المغالطة الطبيعية:

1. المجموعة الطبيعية:

أ. المذهب الطبيعي:

يتناول مور (المذهب الطبيعي) بالتحليل محاولاً أولاً وقبل كل شئ وضع تعريف محدد لـ (المذهب الطبيعي)، مبتدئاً بتعريف تحليلي** لهذا المذهب ثم وضع تعريف محدد لهذا المذهب، إذ يقول (هنالك نظريات أخلاقية يؤكد أصحابها أنه لا وجود لقيمة باطنية إلا في حالة اتصاف شئ بصفة طبيعية لا تكون هي اللذة، وهي نظريات تصرح بذلك على فرض أن الخير يعني الاتصاف بصفة طبيعية)²، وهذه النظريات بعد تحليلها يسميها مور النظريات الطبيعية، لأنها (جميعاً تتكلم عن صفات بسيطة أو مركبة، تتصف بها أشياء وموضوعات طبيعية بسيطة أو مركبة)³. وبالتالي يصل مور من نتيجة تحليلاته إلى (إطلاق تسمية المذهب

* وبالتالي غير قابلة للتحليل شأنها شأن الخير.

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch2, p. 12-13.

** التعريف التحليلي - كما يقول مور- هو إننا نقوم بتعريف كلمة ما بتحليل مفهوم ما، ومثال على ذلك كما يقدمه مور (X جد Y) ويعني (Y حفيد X) أي أن (X جد Y) سيعني أنه لا بد من وجود شخص يكون (X) جد له، وأما (Y) فهو الحفيد. وهذا هو التعريف التحليلي الذي يؤكد عليه مور، ومثال آخر، لمور، على التعريف التحليلي، إذا أردنا أن نعطي للكلمة (العدد) تعريفاً تحليلياً فأنك ستقول ببساطة أن كلمة (العدد) تعني كذا وكذا...، فمثلاً الأعداد الفردية والأعداد الزوجية غالباً ما تعني كذا وكذا...، وإن ما قمنا به - كما يقول مور- هو ليس تحليل (العدد)، بل نقوم بتحليل مفهوم واحد يتعلق بـ (العدد)، وهذا هو مفهوم التعريف التحليلي عند مور. ينظر:

Moore, G.E.: What is Analysis, In Lectures on Philosophy, Op.Cit., p. 159-160.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch2, p. 39-40.

3 Ibid, Ch2, p. 40.

الطبيعي: على طريقة للبحث في الأخلاق تقوم على استبدال صفة الخير بصفة يتصف بها شيء طبيعي* ¹.

ثم يقوم بتحليل معنى الألفاظ التي يستخدمها في هذه المناقشة، مثل طبيعي، موضوعات طبيعية وغير ذلك، فيقول (إن ما أعنيه بـ ((الطبيعية Nature)) هو كل ما يكون موضوع بحث العلوم الطبيعية وكذا علم النفس، ويمكن القول بأن معنى الطبيعة يشمل كل ما هو موجود، وكل ما سيوجد في الزمان، ومن ثم فإننا نقول أن شيئاً من الأشياء هو شيء طبيعي، إذ كان موجوداً أو موجود حالياً، أو هو مما يمكن أن يوجد مستقبلاً في الزمان ².

وبعد ذلك يتساءل مور عن الصفات الطبيعية والصفات غير الطبيعية، إذ يؤكد عن طريق التحليل، أن الخير صفة تتصف بها أشياء طبيعية معينة، مع إنه ليس صفة طبيعية، وأن أية صفة ما، بكونها طبيعية، يجب أن توجد في الزمان، ولا يمكن أن يكون الخير كذلك، أي لا يمكن أن يوجد بذاته في الزمان ³.

ثم يحلل الصياغة اللغوية للمذهب الطبيعي ويرى: (أن القول الشائع بأن الأشياء تكون خيرة لأنها طبيعية، يؤدي إلى قضيتين وهميتين أو كاذبتين هي:-

1. إن كل ما هو (سوي Normal) هو خير من حيث هو كذلك.
2. أن كل ما هو (ضروري Necessary) هو خير من حيث هو كذلك ⁴.

إذ يناقش مور معنى الخيرية في الطبيعة محلاً ارتباط الخيرية بمعنى ما هو (سوي) يكون خيراً بالضرورة فيقول (قد تعتبر الصحة الوفيرة، على سبيل المثال، خيراً من حيث أن اعتبار المرض كذلك نتاجاً طبيعياً. لكن السؤال الحقيقي في هذا الصدد هو: «هل كل ما هو سوي يكون خيراً بالضرورة؟» و«هل يتضح لنا حقيقة أن الصحة مثلاً شيئاً خيراً؟». وأني اعتقد - كما يقول مور- في المقام الأول، بأن ليس كل ما هو خير هو (سوي) بل على العكس، فما هو شاذ عن المألوف قد يكون أفضل مما هو (سوي)، فمما لا شك فيه أن الامتياز والتفوق حالات (غير

* وهذا هو تعريف مور للمذهب الطبيعي.

1 Ibid, Ch2, p. 40-41.

2 Ibid., Ch2, p. 40-41.

3 Ibid, Ch2, p. 42.

4 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch2, p. 41-45.

سوية)*، شأنها شأن الفساد الفجور، لكن يمكن القول مع ذلك أن ما هو (سوي) هو خير¹.

ينتقل مور إلى تحليل آراء المذهب الطبيعي المتمثلة في آراء هربرت سبنسر (1820-1903)، وتشارلز دارون (1809-1882)، بوصفها مثلاً للمذهب الطبيعي، وقد أقيمت على أساس التطور، فيرى مور أن نظرية دارون (الانتخاب الطبيعي) قد أطلقت على العملية الطبيعية التي يتحقق بها (الانتخاب الطبيعي) أسم عملية (التطور)، وبذلك تكون الأخلاق عند دارون هي (الأخلاق التطورية)، أي أن ما هو أحسن إنما يعني ما هو أكثر، وهي نفس ما أوحى به سبنسر في فلسفته الأخلاقية الذي عدّ أن الأحسن هو الأكثر تطوراً، أي أن الأكثر هو الأحسن، وبذلك ربط بين التطور وبين الأخلاق، أو بين اللذة وبين التطور، إلا أن مور قد رفض هذا الربط، لأن اعتبار الأحسن أخلاقياً مرادفاً للتطور يتطلب أن نربطه بالقضية (الحياة سارة)، وبذلك يكون من أتباع مذهب اللذة أكثر من كونه من أصحاب مذهب التطور وبهذا يسمي مور مذهب سبنسر - بعد هذا التحليل - بمذهب اللذة الطبيعية وهو ينتمي إلى مذهب الفلاسفة الطبيعيين ومذهب فلاسفة اللذة² أيضاً.

يؤكد مور أن موقف سبنسر يجعلنا في حيرة: هل نعدّه متمسكاً بالقضية التطورية التي تقرر أن الأكثر تطوراً هو الأحسن، وذلك لأنها أكثر تطوراً فحسب، أم أنه يميل إلى القضية اللذية التي تقرر أن الأكثر لذة هو الأحسن، وذلك لأنه أكثر لذة فحسب، وبذلك وقع سبنسر في المغالطة الطبيعية³، لأنه يعدّ (الसार) هو

* وعلى ذلك يستعمل مور مثلاً على هذه القضية فيقول (هل أن تميز وتفوق سقراط وشكسبير سوي أم غير سوي؟) ويصل عن طريق التحليل إلى اعتبار أن الامتياز والتفوق هما حالات غير سوية، وبذلك يكون كل منهما غير سوي في تميزه وتفوقه، لأنه قد يكون غير السوي أفضل مما هو سوي - كما يقرر مور-، وبالتالي فسقراط وشكسبير، مع أنهما يُعتبران غير سويين إلا أنهما أفضل من الأسوياء في عصرهما.

نظر: Moore, G.E.: Ibid, Ch2, p. 43.

Ibid, Ch2, p. 43. 1

** أي أننا نستطيع أن نضع سبنسر في مذهب اللذة أو في مذهب الطبيعي.

Moore, G.E.: Principia Ethica, Op.Cit., Ch2, p. 43. 2

*** كما وقع فيها دارون.

الذي يمنح اللذة مرادفاً للخير ومن ثم يفسر الخير بالسار، وبذلك يكون قول (هذا خير) وقول (هذا ليس خيراً) غير متناقض، لأننا ما دمنا نقصد - تعبير سبنسر - أن هذا يسر أحدهما ولا يسر الآخر، فمن الممكن أن يصدق التقريران، وهذا ما يرفضه مور تماماً لأنه لا يقبل أن يكون الفعل الواحد صواباً وباطلاً في وقتٍ واحد، أو خيراً وشرّاً معاً. وكذلك رفض مبدأ تشبيه السار بالخير، لأن الخير صفة غير طبيعية، والسار صفة طبيعية، وهذه هي حقاً المغالطة الطبيعية¹.

وهكذا نجد أن مور قد أستعمل المنهج التحليلي، في تحليل المذهب الطبيعي، وآرائه حول الخير، والتي انتهت بالتالي إلى ارتكابهم المغالطة الطبيعية.

ب. مذهب اللذة*:

أما مذهب اللذة فهو المذهب الثاني من المجموعة الطبيعية، الذي تناوله مور بالتحليل، إذ أكد أنه قد ارتكب أصحاب هذا المذهب مغالطة طبيعية²، وأول ما يبدأ به مور في تحليل هذا المذهب، يقدم تعريفاً لهذا المذهب إذ يقول (هو ذلك المذهب الذي يعتقد أصحابه بأن اللذة هي الخير الوحيد)³، فيجمع أصحاب هذا المذهب على أن اللذة هي معيار السلوك الأخلاقي، وهي لوحدها الخير الأقصى الذي يطلب لذاته، فالأفعال لا تكون خيراً إلا بمقدار ما تتضمنه من منفعة ولذة⁴، فالفعل يكون خيراً بمقدار ما فيه من اللذة، وشرّاً بمقدار ما فيه من الألم⁵.

1 Moore, G.E.: Op.Cit., Ch2, p. 52-58..

* (Hedonism) تُترجم إلى العربية بمعنى مذهب اللذة، وقد استعمل هذا المصطلح في الفلسفة المعاصرة بمعنى (اللذة أو السعادة أو المنفعة) أي كلها تعبر عن معنى واحد، فإذا قلنا لذة فنعني بها - على حد تعبير الفلاسفة المعاصرين - في الوقت نفسه سعادة أو منفعة. ينظر: الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 192، ص 455. ويقارن: عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيّارها، ص 79-85. و. غريغوار، فرانسوا: المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي، ط1، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1970، ص 93-96. و. أحمد: الأخلاق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969، ص 89-101.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 59.

3 Ibid, Ch3, p. 51.

4 عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيّارها، ص 79.

5 أمين، أحمد: الأخلاق، ص 89.

وخير من مثل هذا الاتجاه الأخلاقي قديماً هو ابيقور (341-270 ق. م) ويسمى مذهبه بمذهب المنفعة الفردية (مذهب الأنانية)* ، كما مثل هذا المذهب حديثاً توماس هوبز¹ ، ثم تطور هذا المذهب إلى مذهب المنفعة العامة (اللذة أو السعادة العامة) على يد جيرمي بنتام (1748-1832) بتحويله المنفعة من فردية إلى المجموع** - أي من الأنانية إلى الغيرية - كما يمثل هذا الاتجاه في الأخلاق جون ستيوارت مل³ (1806-1873) وهنري سدجويك².

يبدأ مور في تحليله هذا المذهب وإظهار المغالطة الطبيعية التي أرتكبها فلاسفة هذا المذهب، عن طريق مناقشته آراء بنتام ومل وسدجويك بوصفهم ممثلين لهذا المذهب، وأن بيان المغالطة الطبيعية لآرائهم هو بالتالي يؤدي إلى وقوع المذهب بالمغالطة الطبيعية، فبنثام*** ومل - كما يصرح مور - قد وقعا بالمغالطة الطبيعية بينما سدجويك لم يرتكب تلك المغالطة، إلا أنه أرتكب عدة أخطاء في براهينه وحججه حول اللذة³.

يبدأ مور بتحليل موقف بنثام لبيان المغالطة الطبيعية التي أرتكبها، إذ يقول مور (أن بنثام - كما يذكر سدجويك - يستعمل كلمة صواب أو حق (Right)) ويعني بها ما يحقق السعادة العامة (المنفعة العامة) وهذا القول في ذاته لا يتضمن بالضرورة المغالطة الطبيعية، لأن كلمة ((صواب)) عادةً ما تنسب إلى الأفعال التي تؤدي إلى تحقيق ما هو خير، وهي أفعال ينظر إليها من حيث هي وسائل تهدف إلى تحقيق المثل الأعلى، وليست غايات في حد ذاتها. وهكذا تشير

* وهو المذهب القائل أن الإنسان يجب أن يطلب أكبر لذة لنفسه، ويرى ابيقور أن اللذة هي غاية الإنسان ولا خير في الحياة إلا اللذة ولا شر إلا الألم. ينظر: أيونج، الفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، ص 49-50. و. الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 109. و. أمين، أحمد: الأخلاق، ص 91-92.

1 ينظر: أمين، أحمد: الأخلاق، ص 91-94. ويقارن: عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيارها، ص 79-80.

** حيث يرى أن مقياس الخير والشر أكبر لذة لأكبر عدد. ينظر: أمين، أحمد: الأخلاق، ص 98. ويقارن: عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيارها، ص 81. و. غريغوار، فرانسوا: المذاهب الأخلاقية الكبرى، ص 93-94.

2 أمين، أحمد: الأخلاق، ص 98.

*** بالنسبة لبنتام ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch1, p. 18-19.

Ibid., Ch3, p. 53. 3

كلمة صواب إلى ما هو خير من حيث هو وسيلة لتحقيق غاية ما)¹.

لكن المغالطة تظهر بعد تحليلها في فلسفة بنثام كما يقول مور (إذ يرى بنثام أن المبدأ الأساسي القائل بأن تحقيق أكبر قدر من السعادة لكل من نهم بأمرهم، وهو دائماً الغاية الصحيحة ((الصواب Right)) والحقيقية ((Proper)) للأفعال الإنسانية. على ذلك فهو دائماً يستعمل كلمة صحيح (أو ما هو صواب) للدلالة على الغاية - وهي السعادة - من حيث هي كذلك. وليس فقط للدلالة على الوسيلة - أي الأفعال - التي تفضي إلى تلك الغاية، ولو كان الأمر على هذا النحو، لأصبح من المتعذر تعريف ((الصواب)) بأنه ما يؤدي إلى تحقيق السعادة العامة، من دون أن يكون ذلك متضمناً للمغالطة المذكورة، إذ من الواضح الآن أن تعريف ((الصواب)) - من حيث هو ما يؤدي إلى السعادة العامة - يمكن أن يستعمله بنثام في تأييد المبدأ الأساسي القائل بأن السعادة العامة هي الغاية الصحيحة بدلاً من أن يكون تعريف الصواب نفسه مستمداً من ذلك المبدأ. فإذا كان الصواب، من حيث التعريف، يعني تحقيق السعادة العامة، لكان من الواضح أن تكون السعادة العامة هي الغاية الصحيحة. وليس من الضروري إلا أن نبرهن أولاً على أن السعادة العامة هي الغاية الصحيحة، قبل أن نعرف الصواب بأنه ما يحقق السعادة العامة (وهذه طريقة سليمة تماماً)، إلا أن العكس - وهو أن تعريف الصواب بأنه ما يؤدي إلى السعادة العامة، وهو تعريف يبرهن على أن السعادة العامة هي الغاية الصحيحة - إنما يمثل طريقة غير سليمة في البرهنة إذ لا تكون في هذه الحالة العبارة الآتية: ((السعادة العامة هي الغاية الصحيحة للفعل الإنساني)) مبدأً أخلاقياً على الأخلاق، بل تكون إما عبارة نتكلم عن معنى عدة ألفاظ فحسب، أو أن تكون قضية تتحدث عن طبيعة السعادة العامة وليس عن صوابها أو خيريتها)². وهي بذلك مغالطة طبيعية.

وبعد ذلك ينتقل مور إلى تحليل موقف ملّ الأخلاقي لبيان المغالطة الطبيعية التي أرتكبها، إذ أنه - أي مور - وجد أن ملّ قد أعلن قضيتين (الأولى هي أن السعادة هي الشيء الوحيد الذي يكون ((موضع رغبة Desirable)) من حيث هي

1 Moore, G.E.: Ibid, Ch1, p. 17-18.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch1, p. 18-19.

غاية، والثانية هي لا يمكن أن تخضع الأسئلة التي نسألها عن الغايات القصوى للبرهان المباشر¹، ثم يبدأ مور بتحليل هاتين القضيتين ليبين أن ملّ قد ارتكب مغالطة في برهان القضية الأولى عن طريق الخلط بين (ما هو موضع رغبة) وبين (ما هو مرغوب فيه Desired) وهذه مغالطة طبيعية*، أما في القضية الثانية، فإن برهانه على صحتها كانت محاولة منه لبيان أن لا شيء (مرغوب فيه سوى اللذة وحدها)²، وهذا القول يعتمد أيضاً على المغالطة الطبيعية، من جهة وعلى مغالطة ربط الوسائل بالغايات* من جهة أخرى، وهاتان القضيتان تمثلان مغالطة طبيعية - بحسب رأي مور-، ويوضحها مور بصورة أفضل وبطريقة أخرى كما يلخصها في القضيتين التاليتين بقوله: - (إن التفكير بشئ ما على أنه «موضع رغبتنا» ما لم يكن ذلك من أجل النتائج المترتبة عليه، ولأن نفكر فيه على أنه شئ يحقق لذة ما هو في الواقع شئ واحد، ولأن نرغب بشئ، بعيداً عن فكرتنا عنه بوصفه شيئاً يحقق لذة ما، أمر مستحيل استحالة طبيعية وميتافيزيقية أيضاً)³.

كما تركز تلك المغالطة على الخلط بين الفكرة السارة والتفكير في السرور أو فيما هو لذة أو سعادة، لأن لفته أوضحت ذلك من خلال قوله: لأن فكرة أن شيئاً ما يكون ساراً، يعني وبشكل واضح - كما يؤكد ملّ- الحقيقة نفسها عن طريق التفكير في موضوع ما على أنه يحقق لذة أو سعادة أو سرور⁴، وهذا ما يعارضه مور ويؤكد على إنها مغالطة طبيعية، لأنه حاول أن يوفق بين اللذة التي هي الموضوع الوحيد للرغبة، وبين تقرير وجود أشياء أخرى مرغوب فيها، فهو يعود ليخلط بين الوسائل والغايات، وبالتالي فهو يعدّ (ما هو موضوع رغبة)

1 Ibid, Ch3, p. 54.

* لأن المغالطة في تعبير ملّ - كما يقول مكنزي- أنه أستعمل لفظ مرغوب فيه بمعنىين: الأول هو ما يمكن أن يرغب فيه الناس بالفعل، والثاني ما ينبغي أن يرغب فيه الناس كمثل أعلى ينشدونه. ولم يكن مور الوحيد من أنتقد تعبير ملّ وإنما نجد سدجويك وديوي (1859-1952) ومكنزي وبرادلي ورسل وشليك. ينظر: الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 215-216.

2 Ibid, Ch3, p. 56-67.

** لأنه ربط بين اللذة وما هو مرغوب فيه. ينظر: Ibid, Ch3, p. 72.

3 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 72.

4 Ibid, Ch3, p. 72.

مرادفاً للخير*، أي أنه يعرف الخير - وهو غير قابل للتعريف وغير طبيعي - بأنه السار أو المرغوب فيه - وهو طبيعي** - أي يخلط بين ما هو غاية وما هو جزء من غاية¹.

ثم ينتهي مور من تحليلاته لموقف مل في إبراز عدد من الآراء التي كانت مغالطة طبيعية يلخصها بقوله (إن مل استعمل الحد «موضع رغبة» مرادفاً للحد «ما هو خير»)، ليقصد به أي شيء ممكن أن يكون مرغوباً فيه ويستعمله - بحسب اعتقاده - في أنه الشيء الذي يكون مرغوباً فيه «بالفعل»، وأنه يقول أننا لو وجدنا شيئاً يكون وحده دائماً مرغوباً فيه، فإن ذلك الشيء بالضرورة سيكون الشيء الوحيد الذي يكون موضع رغبتنا، أي هو الشيء الوحيد الذي يكون «خيراً» من حيث هو غاية - وبذلك تكون السعادة أو اللذة الشيء الوحيد الذي يكون خيراً - وهذا ما يكون مغالطة طبيعية بحسب رأي مور - لأن هذه المغالطة تكمن في أن «الخير» لا يعني سوى أنه فكرة بسيطة أو مركبة، والخير عند مل - بحسب ما يفترضه - يعني الشيء المرغوب فيه «بالفعل»***، وأن الشيء المرغوب فيه هو الشيء الذي يمكن تعريفه بوساطة عبارات أو ألفاظ طبيعية².

يؤكد مل - بحسب ما يذكر مور - (بأنه يجب أن نرغب بشيء ما «قضية أخلاقية مثلاً») لأننا حقيقة نرغب فيه بالفعل، لكن إذا كانت حجته وهي «ينبغي عليّ أن أرغب» لا تعني سوى «أني أرغب»، وهذا يعني القول بأننا «نرغب فعلاً في كذا وكذا لأننا نرغب فيه فعلاً»، وبالتالي تكون هذه القضية

* ويرى مور أن أكثر الآراء المتصلة بالخير غالباً ما تربط بينه وبين (موضع رغبة أو كونه مرغوباً فيه) على حين أكثر الآراء المتصلة بالفعل الصواب لم تربط بينه وبين الرغبة، ولم تُعرف بالفعل الصواب بأنه الفعل المرغوب فيه، ولهذا يعود مرة أخرى للمعاني المختلفة لكلمة (خير) وما يؤدي إليه الربط بين الخير وبين موقف الشخص الذي يريده من جهة أو بينه وبين اللذة والرغبة من جهة أخرى من غموض وأخطاء. ينظر: Moore, G.E.:

Moral Judgments, In Ethics, Published 7, London, 1936, p. 161-169.

** وهذا هو عكس ما أقر به مور في المبحث الأول (موضوع علم الأخلاق)، بأن الخير لا يمكن تعريفه وتحليله لأنه بسيط وغير طبيعي، كما أنه لا يمكن أن تربط بين ما هو طبيعي (الخير) بما هو طبيعي كـ (السرور أو اللذة... الخ)

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 74.

*** إن اعتبار الخير مرادفاً للرغبة هو في الحقيقة - كما يصرح مور - مغالطة طبيعية.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 72.

ليست أخلاقية، وإنما تعني تكرار للمعنى لا يزيده قوة أو وضوحاً - أي هي
تحصيل حاصل*¹ -).

وبما إن ملّ يعتبر إن الخير (ما هو مرغوب فيه)، فإن (ما هو مرغوب فيه)
يكون خيراً، وبذلك تكون اللذة هي الخير الوحيد بوصفها غاية**، ولا نرغب في
شئ آخر سوى اللذة والتحرر من الألم، وهذا ما يسمى - عند سدجويك-
بمذهب اللذة النفسي².

ثم يبين مور (إن قضية إننا لا نرغب بشئ سوى اللذة، هي غير حقيقية، ولا
أساس لمثل هذا الرأي لأننا في أي وقت نرغب بشئ ما، ونرغب باللذة إضافةً إلى
الشئ، فإني - أي مور- أُعْزِي هذا الاعتقاد القوي بمثل هكذا أوهام، إلى عدم
التمييز بين أسباب وغاية الرغبة***، لأن اللذة لا يمكن أن تحدث ما لم يسبقها
بعض اللذة الحقيقية، ولكن حتى وإن كانت كذلك، فهذا لا يعطي أي أساس
للقول بأن غاية الرغبة هي لذة مستقبلية³.

كما يؤكد مور أن (آية لذة حالية أو واقعية ممكن أن تكون موجودة عن
طريق فكرة اللذة التي نتوقعها، فهي ليست كتلك اللذة المتوقعة، أي التي تكون
فكرتها موجودة، وأن هذه اللذة الموجودة ليست هي اللذة نفسها التي نتوقعها،
فالتّي نرغب بها هي اللذة التي لم نحصل عليها بعد، ولذلك يكون القول: أن اللذة
عادة ما تقودنا إلى الرغبة، وهذا ما يختلف تماماً عن القول أن ما نريده عادةً هو
اللذة⁴).

وبذلك ينهي مور تحليلاته للملّ، بالتوصل إلى رأيين يناقضان ما جاء به ملّ،
وهما⁵:-

* وبذلك هي مغالطة طبيعية، ينظر تعريف المغالطة الطبيعية في ص 139.

1 Ibid, Ch3, p. 72-73.

** وهذا ما رفضه مور في إعتبار أن اللذة هي خير بوصفها غاية، وهذا الإعتبار هو مغالطة
طبيعية.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 73.

*** غاية الرغبة: هي الفكرة الرئيسة التي تسبب الرغبة في داخلنا، وإنما بعض اللذة التي نتوقعها
قبل حدوثها، أي التي يتم الحصول عليها. ينظر: Ibid, Ch3, p. 7.

3 Ibid, Ch3, p. 73-74.

4 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 73-74.

5 Ibid, Ch3, p. 77-79.

1. هو أن السعادة (اللذة) هي ليست الخير الوحيد.
 2. وأن أسئلة الغايات القصوى يجب أن تكون (حدسية)*.
 بعد أن ينهي مور من مناقشة مل، ينتقل إلى تحليل أراء سدجويك الأخلاقية ويؤكد أنه قد تجنب الغموض الذي قام به مل، ولقد جعل سدجويك مهمته الرئيسية في الأخلاق هو السؤال (هل أن اللذة أو السعادة هي الخير الوحيد؟)¹.
 ولقد حاول سدجويك - كما يقول مور- أن يبين أولاً وقبل كل شيء بأنه ليس هنالك شيء خارج الوجود البشري باستثناء اللذة مرغوب فيه²، وإن سدجويك قد فشل - كما يؤكد مور- في التمييز بين (اللذة) وبين (الشعور باللذة)**، ولو تم ذلك التمييز، لكان من السهل عليه معرفة أن اللذة ليست هي الخير الوحيد³، لأنه من العبث اعتبار اللذة هي الخير الوحيد، لأنه لو فرض كذلك، فإن العالم الذي لم يوجد فيه غير السعادة أو اللذة، سيكون عالماً مثالياً****⁴، كما أن سدجويك قد أكد أن اللذة تعرف بالحدس العقلي**** إلا أنه قد فشل في طرح هذه المسألة بشكل واضح لأنه:

1. لم يميز مبدأ الكل العضوي.

* أي تعرف بالبرهان المباشر.

1 Ibid, Ch3, p. 81.

2 Ibid, Ch3, p. 81-85.

** مثلما أرجع مور خطأ المثاليين إلى قبولهم النظرية التي تقرر أن الذات والموضوع مرتبطان ارتباطاً ضرورياً، وإنهم يفشلون في التمييز بين (الأصفر) وبين (الإحساس بالأصفر)، وإنهما يختلفان عن بعضهما. ينظر:

Moore, G.E.: The Refutation of Idealism, Philosophical Studies, Op.Cit., p. 13-14.

ويقابل في الترجمة العربية: كامل، احمد فؤاد: جورج مور، ص 290.

3 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 87.

*** وبما إن مور واقفي ورفض المثالية فبذلك قد رفض هذا المبدأ.

4 Ibid, Ch3, p. 90-92.

**** أي أننا لو لاحظنا علاقة الأفراد بالمجموع وعلاقة الأفراد ببعضهم بعض - كما يقول سدجويك - ونظرنا نظراً واسعاً، كان (بديهياً) أن لذة شخص ليست أكثر أهمية من لذة آخر، ولذلك كان من المعقول أن يقصد الشخص إلى خير الآخرين ومنفعتهم كما ينظر إلى خيره ومنفعته، ويسمى هذا بالمذهب الحدسي. ينظر: أمين، أحمد: الأخلاق، ص 98. ويقارن: الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 192، ص 432.

2. ولم يستطع تأكيد التوافق - الذي حاول أن يبينه - بين أحكام اللذة وأحكام الحس المشترك، فقد أثبت، فحسب، أحكاماً بوساطة أحكام اللذة التي تنتهي بالتالي إلى تناقض واضح¹، ثم نجد أن مور يصل في نهاية تحليله لآراء سدجويك إلى نتيجة هي: أن الحدس العقلي لو توافق مع الحس المشترك - عند سدجويك - لتبين له أن من العبث اعتبار أن الشعور باللذة أو السعادة هو الخير الوحيد².

وبعد أن ينهي مور تحليله لآراء سدجويك، ينتقل لتحليل مذهب اللذة بقسميه وهو مذهب اللذة (الأنانية)* ومذهب (المنفعة)** بوصفهما إنموزجين أساسيين لمذهب اللذة، ويؤكد مور على أنهما مختلفان أحدهما عن الآخر - وإن كانا ينتميان إلى المذهب نفسه - ومتناقضان، ذلك لأن مذهب الأنانية يؤكد (إن لذتي هي الخير الوحيد) في حين يؤكد مذهب المنفعة (إن أكبر اللذات لأكبر عدد هي الخير الوحيد)³، ثم يقرر مور بعد تحليل المذهبين (إن عدم انتشار مذهب الأنانية وفشله، إنما يرجع أولاً إلى أنه متناقض ذاتياً***، وتعدّ فلسفة سدجويك خير مثال على ذلك****، وثانياً إلى الخلط بين مذهب الأنانية من حيث هو مبدأ يتعلق بالغاية، وبينه من حيث هو مبدأ يتعلق بالوسيلة، فإذا كان مذهب اللذة

1 Moore, G.E.: Op.Cit., Ch3, p. 90-92.

2 Ibid, Ch3, p. 92-94.

* وهو ما يمثلته قديماً إبيقور وحديثاً هوبز.

** وهو ما يمثلته حديثاً بنثام وجون ستيوارت مل وسدجويك.

3 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 96.

*** لأنه يتضمن لا معقولة من حيث أنه يقر بأن أي شيء ما يكون (خيراً لي) يجب أن يكون خيراً، أو لا يكون (خيراً لي) فلا يكون خيراً على الإطلاق. ينظر: Moore, G.E.: Ibid, Ch3, p. 96.

أي أنه يؤكد على أن خير كل فرد هو الخير الوحيد، بالرغم من أن خير كل فرد مختلف عن خير أي فرد، أي أن مور أكد على أنه ينبغي أن يكون هنالك غاية واحدة تكون هي الغاية النهائية التي يستهدفها كل فرد، مما جعل مذهب الأنانية غير متفق مع ما أقر به مور، وكان بذلك متناقض ذاتياً. ينظر: مدين، محمد: جورج مور، ص 164-165.

**** لأن سدجويك فشل في تصويره للعلاقة المنطقية، لربطه بين الأنانية والخير، ولعدم وضوحه في استدلاله على مذهب المنفعة الذي يقر بأننا نرغب دائماً في اللذة والتحرر من الألم، وهو ما يسميه سدجويك بـ (مذهب اللذة النفسية)، وهو الخطأ نفسه الذي وقع فيه مل. ينظر: Moore, G.E.: Ibid, Ch3, p. 99-104.

صحيحاً، فإن مذهب الأنانية لا يمكن أن كذلك، كما أنه لا يكون كذلك لو كان مذهب اللذة غير صحيح¹، وبذلك قد رفض مور مذهب الأنانية في كلتي الحالتين، أي أنه أقر إذا كان مذهب اللذة صحيحاً، فإن مذهب الأنانية لا يمكن أن يكون صحيحاً - لأنه يخلط بين الغايات والوسائل-، مع أنه لا يمكن أن يكون صحيحاً حتى لو كان مذهب اللذة غير صحيح، وبهذا فهو في كلتي الحالتين مرفوض من مور.

أما مذهب المنفعة فإن غايته ستكون صحيحة، إذا كان مذهب اللذة صحيحاً، ولكن هذه الغاية ليست بالطبع أفضل ما يمكن تصوره أو تحقيقه، وهي غاية مرفوضة برفض مذهب اللذة.²

وهكذا فقد عدّ مور - بعد أن طبق منهج التحليلي - أن مذهب اللذة قد ارتكب المغالطة الطبيعية، لأن فلاسفة مذهب اللذة عدّوا أن اللذة (السعادة) هي الخير الوحيد، ثم حاولوا تعريف الخير نسبةً إلى مفاهيم أخرى مثل اللذة (السعادة)، وأن السعادة والخير ليسا متطابقين، لأن صفة الخير - غير طبيعية - واللذة - طبيعية - وبذلك تكون مغالطة طبيعية.

2. المجموعة الميتافيزيقية:

يبدأ مور - كما بدأ في المذهين السابقين للمجموعة الطبيعية - بالتحليل، إلا أن التحليل هنا يختلف من تحليل مذهب - كالمذهب الطبيعي ومذهب اللذة - إلى تحليل كلمة أو مصطلح، وهنا نجد أن مور يحلل كلمة (الميتافيزيقا) وتعني أنها تُعرف من حيث دلالتها على أي موضوع من موضوعات المعرفة، وهذا الموضوع لا يكون جزءاً من أجزاء الطبيعة³، لكن الميتافيزيقيين لا يقنعون بمجرد القول بمثل هذه الماهيات، فهم عادةً ما يفترضون أنه ما لا يوجد في الطبيعة، فهو لا بد أن يكون موجوداً على نحو ما. ولذا فإن كلمة (ميتافيزيقا) تشير إلى حقيقة مفارقة (حقيقة ما وراء الحس Superaisable Reality) يفترض وجودها - الميتافيزيقيون - على نحو ما⁴.

1 Ibid, Ch3, p. 98-105.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch3, p. 105-110.

3 Ibid, Ch4, p. 110-112.

4 Ibid, Ch4, p. 112-113.

ثم يقدم مور تعريفاً* للأخلاق الميتافيزيقية (وهي تلك الأنساق الفلسفية التي يذهب أصحابها إلى إن الإجابة عن السؤال «ما هو الخير؟» تعتمد منطقياً على جواب السؤال «ما هي طبيعة الحقيقة المفارقة»)¹.

إلا أن مور يرى - بعد تحليله للميتافيزيقا - أن الميتافيزيقا - بوصفها حقيقة مفارقة يفترض وجودها - لا تركز منطقياً على جواب السؤال الأخلاقي الأساسي (ما هو الخير في ذاته)**²، ويناقش مور هذه القضية عن طريق بيان ثقات العلاقة ما بين الميتافيزيقا والأخلاق بقوله (إن الميتافيزيقا يمكن أن تكون ذات علاقة بالأخلاق العملية، أي بالسؤال «ماذا ينبغي علينا فعله؟» من حيث إنها - أي الميتافيزيقا - تستطيع أن تخبرنا عن النتائج المتوقعة لأفعالنا، إلا أنها لا تستطيع إخبارنا عن هذه النتائج بأنها ستكون خيراً أو شراً في ذاته)³.

ولقد خلط الميتافيزيقيون - كما يؤكد مور - في قضية (هذا خير) في افتراض أن هذا الشيء هو خير وبين افتراض أن وجود مثل هكذا أنواع من الأشياء سيكون خيراً في أي مكان تحدث، ويشير مور إلى أنه، في حالة إثبات الافتراض الأول، يمكن أن تكون للميتافيزيقا علاقة بالأخلاق العملية، من حيث أنها - أي الميتافيزيقا - توضح بأن ذلك الشيء موجود، أما في حالة إثبات الافتراض الثاني فينتج أنه ليس هنالك علاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق العملية*** إطلاقاً⁴.

إلا أن السبب الأكثر أهمية - الذي يستنتجه مور بالتحليل - لافتراض أن الميتافيزيقا لها علاقة بالأخلاق، إنما يرجع إلى افتراض «أن الخير يجب أن يدل على

* بوصفه تحليلاً.

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch4, p. 113.

** لأن الميتافيزيقا تؤدي - وبشكل واضح - إلى المغالطة الطبيعية، لأنها ستجعل من الخير حقيقة مفارقة.

2 Ibid, Ch4, p. 114.

3 Ibid, Ch4, p. 116-118.

*** لأن الميتافيزيقا تقوم بعمل سايكولوجي أي أنها تقوم بعمل خيالي محض، وبذلك سوف تثبت الميتافيزيقا أن كل قضايا الأخلاق العملية وهمية (خاطئة)، وبالتالي لا يمكن أن يكون لأفعالنا أية نتيجة حقيقية. ينظر:

Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch4, p. 121, p. 115-116.

4 Ibid, Ch4, p. 121.

نوع من الصفة الحقيقية في الأشياء»، وهو افتراض قائم على مبدئين خاطئين:-
أولهما منطقي والثاني معرفي ((أبستمولوجي))¹.

فالمنطقي: يتمثل في أن الأحكام أو القضايا تثبت وجود علاقة ما بين الموجودات، أي أن يكون كل من الموضوع والمحمول فيها ذا دلالة خارجية - أي أن يكون له وجود حقيقي في العالم الحقيقي-، وأن الأحكام الأخلاقية تشبه القوانين الطبيعية - كما يقرر الميتافيزيقيون- وتقرر ارتباطاً ضرورياً بين الموضوع والمحمول²، إلا أن مور يؤكد إن هذا القول لا يمكن أن يكون صحيحاً فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقية، إذ لا يمكن تمثيل الأحكام أو القضايا الأخلاقية بالقوانين الطبيعية³، وإن تشابها في الصورة، فهو تشبيه قائم على المغالطة المنطقية⁴.

وعلى الرغم من تشابه العبارتين الآتيتين (هذا أصفر، هذا خير) في الصورة أو في التركيب النحوي، إلا أنهما يختلفان في التركيب المنطقي، وهذا ما يتغاضى عنه الميتافيزيقيون الذين يسبق إلى ظنهم أن التساوي في التركيب اللغوي لا يختلف عن التركيب المنطقي، فالاختلاف بين العبارتين السابقتين يتضح من تحليل العبارة الثانية إلى قضية علاقية تفيد وجود علاقة بين شيء معين، وبين شخص يحكم على هذا الشيء فيصفه بأنه خير، في حين أن القضية الأولى قضية حملية تصف موضوعاً بصفة قائمة فيه⁵.

أما المعرفي: فيتمثل عند مور في التوحيد بين (كون الشيء خيراً وكونه موضوع إرادة) أو (كونه هو ما نشعر به على نحو معين)⁶. وإن هذا التوحيد كان شائعاً في فلسفة الأخلاق منذ عصر كانط^{**} بين الخيرية وبين الإرادة والشعور،

1 Ibid, Ch4, p. 122-127.

2 Ibid, Ch4, p. 123-124.

* وهو أحد أشهر مبادئ كانط في فلسفته الأخلاقية. ينظر: Ibid, Ch4, p. 127-128.

3 Ibid, Ch4, p. 125-126.

4 إسلام، عزمي: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 265.

5 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch4, p. 128.

** وهذا هو المبدأ الأساسي الذي أعتمدته كانط في فلسفته الأخلاقية.

Moore, G.E.: Ibid, Ch4, p. 123.

ووضحه في كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، الذي أسماه بـ (الإرادة الحرة)، أي أن الخيرية صفة للإرادة وحدها، فلا شيء غير الإرادة يمكن أن يكون خيراً بالذات، وبذلك فالإرادة عنده هي العمل بمقتضى الواجب، وهي الشيء الوحيد الذي يمكن عدّه خيراً بذاته. ينظر: الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 377، ص 386-390. ويقارن: أمين، أحمد: الأخلاق، ص 53-54. و. عبد العال، حمدي: الأخلاق ومعيّارها، ص 74-75. و. غريغوار، فرانسوا: المذاهب الأخلاقية الكبرى، ص 114.

وإن فلاسفة هذا الاتجاه - أي الميتافيزيقيين - يرون أن معرفة الخير تكون مصحوبة دائماً بالإرادة والشعور بصفة عامة¹، وهذا القول لا يمكن أن يكون صحيحاً، إذ لا يمكن تمثيل الأحكام أو القضايا الأخلاقية بالأحكام أو القضايا العامة².

إلا أن مور يرى أن أيّاً من هذه الوقائع النفسية أو الشعورية لا ينتج³ بالضرورة أن يكون (ما هو خير) متمثالاً مع (ما يكون موضع إرادة) أو (كونه لا نشعر به على نحو معين)، وهذا الخلط أشبه بالخلط بين موضوع الفكر وفعل التفكير^{3**}.

ولذا نجد أن مور في نهاية التحليل يرى أن (ما هو خير) و(ما هو موضع إرادة) ليسا متطابقين، إذ لو كانا كذلك، لما كان الأخير معياراً للأول - ولكي نبين أن ذلك حقيقة -، فعلينا أن نوضح أن هنالك أشياء خيرة في ذاتها، ومستقلة عن كونها موضع إرادة، قبل أن تتمكن ميتافيزيقا الإرادة أن تعطينا عوناً في ذلك⁴. وبذلك رفض مور إقامة الأخلاق على أساس من الإرادة، فيقول (إن الفلاسفة الميتافيزيقيين أمثال توماس هل جرين^{***} (1836-1882)، لم يحاولوا البحث في الأخلاق بشكل مستقل عن الإرادة، لأنهم قد بدأوا من الافتراض الفاسد «إن الخيرية تكون هي نفسها ما هو موضع إرادة»، وبذلك، فإن افتراضاتهم الأخلاقية - أي الميتافيزيقيين - ليست ذات مدلول مهما كان، لأنها خاطئة مسبقاً⁵. ثم يحاول أن يوضح النقاط الأساسية التي حاول التركيز عليها في تحليلاته للميتافيزيقيين في خطأهم المعرفي^{****}، يلخصها في نقطتين هما⁶:-

1 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch4, p. 130-131.

* وهذا ما فعله كانط وفلاسفة آخرون. ينظر: Ibid, Ch4, p. 126-127.

2 Ibid, Ch4, p. 126-127.

** وهذا التناقض إنما هو مثال للتناقض الأساسي في نظرية المعرفة الحديثة كما يمثلها كانط وآخرون. ينظر: Ibid, Ch4, p. 131.

3 Ibid, Ch4, p. 131.

4 Ibid, Ch4, p. 135-137.

*** وهو أحد الفلاسفة المثاليين الذين أتبعوا كانط في فلسفته الأخلاقية بوجه خاص، فكان كثيراً ما يبدأ ويبني على أساس مسلمات كانطية، بل كثيراً ما كان ينتهي إلى ما انتهى إليه كانط أو ما يقارب ما انتهى إليه. ينظر: الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية، ص 377، ص 432-433.

5 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch4, p. 138-139.

**** أي في وقوعهم في المغالطة الطبيعية.

6 Ibid, Ch4, p. 141.

1. ليس هنالك تماثل بين الشعور والإرادة من جهة والمعرفة من جهة أخرى، لأنهما في حد ذاتهما ليسا إلا أمثلة للمعرفة، فإنهما مختلفان من حيث نوع الموضوع الذي يراد معرفته، وكذلك من حيث المرافقات الفكرية التي ترافق هذه المعرفة.

2. يجب أن نميز، وبشكل تام، بين موضوع المعرفة، وبين المعرفة التي تتم بهذا الموضوع، فلا يمكن - بأي حال من الأحوال - أن يكون السؤال (هل الموضوع حقيقي؟) مطابقاً للسؤال (كيف عُرف؟) أو (بأية طريقة؟) وينتج عن ذلك أنه حتى لو كانت القضية (هذا خير) هي دائماً موضوع لأنواع معينة من الإرادة أو الشعور، ففي الحقيقة أن البرهنة على صدق هذه القضية لا تتم على أساس أنها موضوع تلك الإرادة، وإلا كان من الممكن أن تصبح تلك القضية ذاتها متماثلة مع القضية التي موضوعها الإرادة أو الشعور*.

وبذلك أقمي مور مناقشته التحليلية للميتافيزيقيين في آرائهم الأخلاقية فتوصل إلى أنه ليس هنالك علاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق العملية، ثم يؤكد إن الميتافيزيقيين في تعريفهم للخير يفترضون إنه - الخير - يدل على نوع من الصفة الحقيقية في الأشياء، وبذلك يكون الافتراض - بحسب ما يقرر مور - قائماً على مبدأين خاطئين، منطقي ومعرفي، فالأول يؤدي إلى المغالطة المنطقية، والثاني يؤدي إلى المغالطة الطبيعية.

ثالثاً: الأخلاق العملية:

يناقش مور بمنهج التحليلي هنا سؤالاً مختلفاً عن الأسئلة السابقة**، وهو ما الذي ينبغي علينا أن نفعله؟ أو (ما هو السلوك الذي يكون هو الوسيلة التي توصلنا إلى نتائج خيرة؟)، وهذا السؤال - كما يؤكد مور - متعلق بالأخلاق العملية***،

* وبذلك لا يمكن أن تكون الخيرة مطابقة للإرادة أو الشعور.

** وهما (هل هذا الشيء خير في ذاته؟) و(أي الأشياء تكون خيراً بذاتها؟) الذي أجاب عنهما مور - كما يصرح هو - بإجابات محددة هي أن اللذة (السعادة) ليست هي الشيء الوحيد الذي يكون خيراً في ذاته.

ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 142-146.

*** لأن الأخلاق العملية ليس هما البحث في السؤال (ماذا ينبغي أن يكون) بل في السؤال

(ماذا ينبغي علينا أن نفعله). ينظر: Ibid, Ch5, p. 146.

Ibid, Ch5, p. 146. 1

والإجابة على هذا السؤال تثير عند مور السؤال عن معنى (الواجب)، ولذا فهو - أي الواجب - يؤكد الحقيقة القائلة بأن القضايا المثبتة الآتية (هذا الفعل صواب) أو (هذا واجب) تساوي أو تكافئ القضية القائلة بأن جملة نتائج فعل ما سوف تكون هي أفضل النتائج الممكنة¹، وفي ضوء هذه الحقيقة يتدرج مور في تحليله للوصول إلى نتائج عدة، فيؤكد بالتحليل أن المذهب الحدسي - الذي يقر أن معنى الواجب يدرك بالحدس - مذهب خاطئ، لأنه ليس هنالك أية قضية تتعلق بالواجب وتكون واضحة بذاتها²، كما أنه ليس لدينا - كما يؤكد مور - أمل في البرهنة على أن أي فعل من الأفعال يمكن أن يحقق أحسن أو أفضل النتائج، وبالتالي يستحيل علينا اكتشاف (ما هو الواجب علينا أن نفعله؟)³، وعلى ذلك ينحصر دور الأخلاق، لا في تحديد الواجبات المطلقة، فحسب، بل في أن تظهر من بين عدد قليل من الأفعال البديلة، أيها يمكن أن يكون أفضل في نتائجه تحت ظروف معينة⁴.

وبهذا يقرر مور بمنهجه التحليلي إنه ليس هنالك برهان كافٍ يبرهن به على أن جملة نتائج فعل ما لها الأولوية* على نتائج غيره من الأفعال وذلك:

1. لأننا ليس بإمكاننا سوى جمع النتائج الفعلية لفعل ما**، مقارنةً بالمستقبل القريب، لكن ذلك ليس ميسوراً في حالة احتساب نتائج الفعل نفسه في المستقبل البعيد⁵.
2. لكن حتى في حالة احتساب نتائج الفعل للمستقبل القريب، فإن استنتاجنا بأن جملة نتائج فعل معين أفضل أو أحسن من جملة نتائج فعل آخر، هو أمر غاية في الصعوبة، وإن البرهان على نتائج فعل واحد بعينه أفضل من نتائج فعل بديل آخر - من حيث هو وسيلة - في الحالات جميعها التي نقوم فيها، به هو برهان يحمل درجة عالية من الاستحالة***⁶.

Ibid, Ch5, p. 146-148. 1

Ibid, Ch5, p. 148-149. 2

Ibid, Ch5, p. 149. 3

Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 150-151. 4

* أي هي أفضل أو أحسن من نتائج غيره من الأفعال.

** يطلق مور على الأفعال التي تؤدي أفضل النتائج الممكنة في المستقبل القريب اسم (الواجب).

Ibid, Ch5, p. 152-153. 5

*** لأن مور يؤكد أن هذا البرهان يحتاج إلى دراسة وبحث وتحري، وهذه الدراسة أو البحث أو

التحر غير مُسلم بصحتها لذلك يكون هذا البرهان مستحيلاً. ينظر: Ibid, Ch5, p. 181.

Ibid, Ch5, p. 154-155. 6

3. لكن معظم الأفعال* - التي تكون مقبولة من الحس المشترك - تكون أفضل أو أحسن - من حيث هي وسيلة - من أفعال بديلة أخرى¹، مما يقودنا إلى أننا نستطيع أن نقيم برهاناً على عدد غير قليل من القواعد المعروفة عن (الواجب) هي قواعد صحيحة، في حالة كونها ظروفاً اجتماعية** معينة، وإن مثل هكذا برهان لا يكون برهاناً ممكناً إلا في بعض الحالات ومن دون أن يرتبط ذلك بالحكم الصحيح*** عن الأشياء التي تكون خيرة أو شريرة في ذاتها².

4. وإذا درسنا أو بحثنا السؤال (كيف ينبغي على الشخص الواحد أن يقرر ما يفعله)، فلو أخذنا الأفعال التي أثبتت منفعتها العامة، فعلى الشخص أن يفعلها أو يقوم بها دائماً، لكن في حالات أخرى، حينما لا يكون للأفعال أية منفعة عامة، فإن الشخص لا يُجبرُ على فعلها أو القيام بها إطلاقاً، لكن يجب عليه أن يدرك ما هو الخير ليفعله، وما هو الشر ليتجنبه³.

وبعد ذلك يقوم مور بتحليل الاختلاف بين مصطلحيّ (الواجب) و(الإلزام)، إذ يؤكد أنهما لا يختلفان من الناحية الأخلاقية وإنما هما فكرة واحدة، وذلك لأننا عندما نقول (هل هذا ملزم حقاً) فإننا نسأل السؤال نفسه عندما نقول (هل هذا واجب عليّ؟)****، ومعنى هذين السؤالين يصب في معنى واحد هو (هل هذا وسيلة لأحسن ما يمكن؟)*****، فالواجبات في الغالب ما

* وهذه الأفعال هي التي أطلق عليها مور أسم (الواجب).

1 Ibid, Ch5, p. 155-157.

** أي أن تكون النتائج العامة لهذه القواعد المعروفة (نفعية) في أي ظرف أو حالة اجتماعية، لحفظ الغرائز والحياة - (التوالد والتكاثر)، وهذه المنفعة مستقلة عن صحة قول (ما هو

الخير في ذاته). ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 158.

*** وهذا الحكم - بحسب ما يقرر مور - لم يستطع لحد الآن أي فيلسوف أخلاقي أن يُقدمه، وبذلك وبحسب ما قرره فإنه يكون أول من أقام حكماً صحيحاً عن الأشياء التي تكون

خيراً أو شراً في ذاتها. ينظر: Ibid, Ch5, p. 181.

2 Ibid, Ch5, p. 158-161.

3 Ibid, Ch5, p. 164-167.

**** وبذلك يفضل مور استعمال كلمة الإلزام الأخلاقي بدلاً من الواجب لما فيها من سمات غير أخلاقية.

***** وبذلك ربط مور بين الإلزام الأخلاقي وبين ما هو أحسن إذ يقول (إن تقرير أي ملزم أخلاقياً يتطابق مع تقرير أن الفعل سينتج أحسن أو أفضل قدر ممكن من الخير في الكون).

ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 169.

تتميز بسمات غير أخلاقية من حيث¹:

1. إن الكثير من الناس يحاولون عادةً تجنبها.
 2. إن أثرها يظهر في الآخرين أكثر من ظهورها على الشخص الذي يقوم بالواجب.
 3. إنها تثير العواطف أو المشاعر الأخلاقية، بقدر ما لديها من خاصية أخلاقية.
- وبعد ذلك يتناول مور، بالتحليل، الاختلاف بين (المنفعة) و(الواجب)، إذ أنهما لا يختلفان من الناحية الأخلاقية^{*}، فمصطلح (المنفعة) يشير إلى موضوع أخلاقي واضح، إذ أن (فعل ما هو منفعة² لي) يؤكد أنه سيكون له أفضل أو أحسن النتائج الممكنة لفعل واحد، ليس إن كل نتائجه الفعلية ستكون أفضل أو أحسن ما يمكن^{2**}.
- وبعدها ينتقل مور إلى تحليل الفضائل، إذ يقول (إن الفضائل لا يمكن تعريفها على أنها خير في ذاتها^{***})، فهي ليست أكثر من استعدادات للقيام بأفعال تكون خيراً بوصفها وسيلة³)، وهذه الفضائل تكون نسبية (لأن ما هو فضيلة في مجتمع ما قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر)⁴، ولذلك فإن (ليس هنالك أي سبب لتقرير أن ممارسة الفضيلة في تنفيذ الواجبات يصبح خيراً في ذاته، أو هو الخير في ذاته)⁵، وإذا بحثنا القيمة الداخلية^{****} لهذه الممارسة سيتضح لنا⁶:

1 Ibid, Ch5, p. 167-170.

* فالواجبات ليست بينها وبين الإلزام أو المنفعة فارق أخلاقي رئيس، وإنما الواجبات هي عبارة عن أفعال نفعية جديرة بالاهتمام، فهي ليست إلزام أو منفعة، وإنما هي جزءاً أو فعل من الإلزام والمنفعة، لذلك فضل مور كلمة إلزام على الواجب.

ينظر: Ibid, Ch5, p. 171.

** وبذلك فضل مور في نهاية الأمر فكرة الأحسن أو الأفضل على فكرة الإلزام أو المنفعة، وبذلك أصبحت فكرة أساسية عند مور أكثر من فكرة الإلزام أو المنفعة.

ينظر: Schilpp, P.A.: The philosophy of G.E. Moore. Op.Cit. p. 558-559.

2 Moore, G.E.: Op.Cit., Ch5, p. 170-171.

*** فهي تعني - بشكل رئيسي - تصرف دائم لأداء أو عمل الواجبات ضمن هذا المعنى المحدود. ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 181.

3 Ibid, Ch5, p. 171.

4 Ibid, Ch5, p. 172-173.

5 Ibid, Ch5, p. 173.

**** يعد مور القيمة الداخلية هي التي تحدد النتائج التي يمكن أن تكون الأحسن داخلياً أو الأرداً داخلياً، ويرفض الرأي الذي يعتبر كمية اللذة أو السرور هي المعيار الحقيقي للأحسن داخلياً، ثم يقرر أن الشيء لن تكون له قيمة داخلية ما لم يحتو على بعض المشاعر ونوع من الوعي.

ينظر: Moore, G.E.: Intersic Value, In Ethics, Op.Cit., p. 223-255.

6 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 174.

1. في معظم الحالات فهي ليست لها قيمة.
 2. وحتى في الحالات التي يكون لها بعض القيمة، فلا يمكن عدّها الخير الوحيد.
- ثم يصل مور بالتحليل مؤكداً أنه لكي نقرر القيمة الداخلية للفضيلة، علينا أن نميز بين ثلاثة أنواع مختلفة من المواقف، كل واحد منها يعدّه البعض جيداً بوصفها فضيلة وهذه الأنواع هي¹:
- أ. الفضيلة بمعنى المادة اللاواعية لأداء الواجبات، وهي النوع الأكثر شيوعاً، وليست لها أية قيمة داخلية على الإطلاق، والأخلاقيون المسيحيون هم على حق في تقريرهم بأن الصواب الخارجي ليس له أية قيمة داخلية، إلا أنهم مخطئون بقولهم أنه لذلك غير فاضل، لأن قولهم هذا يفهم منه بأن لا قيمة له حتى بوصفه وسيلة.
 - ب. الفضيلة التي تعتمد على العاطفة أو الشعور بالحب، تجاه النتائج الخيرة للفعل، والشعور بالكراهية تجاه النتائج الشريرة، يكون لها بعض القيمة الداخلية، ولكن تلك القيمة قد تكون متفاوتة بشكل كبير أي قد تكون درجتها متغيرة.
 - ج. الفضيلة بمعنى الشعور التي تكون كامنة في الضمير من حيث التصرف الذي يجعلنا في حالات معينة لا نفعل إلا بعد أن نعتقد ونشعر أن هذا الفعل صواب، وهذه القضية لها بعض القيمة الداخلية، وأن الأخلاق المسيحية قد أوضحت قيمة هذا الشعور بشكل مميز، ولكن من المؤكد أنها لن تكون الشيء الوحيد الذي له قيمة، أو الذي سيكون دائماً خيراً حتى وإن كان وسيلة، وبذلك لن تكون للفضيلة قيمة في ذاتها، وعندما يكون لها قيمة، لن تكون هي الخير الوحيد أو الأحسن^{*}، كما إنها ليست المحمول الأخلاقي الوحيد والفريد كما اعتقد البعض^{**}.

1 Ibid, Ch5, p. 175-180.

* لأن مور يوضح ما يقصده بالقيمة الداخلية عن طريق شرطين أساسيين هما: - (أ) من المستحيل أن يمتلك شيء ما هذه القيمة الداخلية في زمن وظرف معينين ولا يمتلكها في زمن وظرف آخر، ومن المستحيل أن يمتلكها بدرجة ما في زمان وبدرجة أخرى في زمان آخر. (ب) من المستحيل للشئيين المتشابهين تماماً أن يملكها أحدهما ولا يملكها الآخر أو أن يملكها أحدهما بدرجة تختلف عن درجة الآخر. وبذلك عدّ مور أن الخير قيمة داخلية، وبما أن الفضيلة ليست لها قيمة داخلية - أو لها بعض القيمة في بعض الأحيان - وبالتالي تكون الفضيلة ليست هي الخير الوحيد وليست هي الخير في ذاته. ينظر:

Moore, G.E.: The Conception of Interinsic Value, In Philosophical Studies, p. 260-262.

** يؤكد مور أن كانط حاول أن يقودنا إلى أن للفضيلة قيمة في ذاتها وهذه القيمة هي الخير الوحيد وهذا ما يرفضه مور. ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch5, p. 179.

رابعاً: المثل الأعلى:

بعدما تعرفنا على موضوع علم الأخلاق الرئيس، والمغالطة الطبيعية، والأخلاق العملية، نصل إلى أراء مور في المثل الأعلى، وهي التي تتضمن نظريته الأخلاقية التي تقوم على تحقيق الخير في ذاته بالمعنى الذي يريده، فيقول مور إن المقصود بـ (المثل الأعلى) أو (الحالة المثالية)* للأشياء من الناحية الأخلاقية هو:

1. إما الخير الأسمى (الأقصى)، أي ما هو أحسن أو أفضل على الإطلاق.
2. وإما هو (الأحسن والأفضل) في حدود ما تسمح بوجوده قوانين الطبيعة في هذا العالم.
3. وأما هو (أي شيء خير في ذاته) بدرجة كبيرة¹.

فمور يؤكد - بمنهج التحليلي - أن المثل الأعلى يكمن في المعنى الثالث، مع مناقشة الأسئلة الأساسية المتعلقة بالأخلاق**، وأن تحليل هذا المعنى - المعنى الثالث - يُعدّ خطوة أساسية تجاه نظرة صحيحة ننظر عن طريقها إلى ما هو (مثالي) بالمعنى الموجود في العبارتين (2، 1)²، ويؤكد مور على أنه لكي نحصل على إجابة صحيحة للسؤال (ما هو الخير في ذاته؟)، فعلينا أن ندرس أو نبحث ما هي القيمة التي تملكها الأشياء، حين تكون الأشياء موجودة بذاتها³.

وإذا استعملنا هذه الطريقة، سيكون الإحساس الشخصي أو المتع الجمالية تزيد الخيرات العظمى التي نحصل عليها⁴، فالمتع الجمالية هي أساسية في العواطف التي تثيرها، على الرغم من أن لتلك العواطف قيمة أقل، كما إن معرفة الصفات الجمالية الحقيقية أساسية أيضاً مع قلة قيمتها في ذاتها، وكذلك الحال فيما يتعلق بالربط بين هذين العنصرين - العواطف والصفات الجمالية-، فإنه يمكن أن يُعدّ خيراً كبيراً، لا سيما إذا أضفنا إليه الاعتقاد الصادق في وجود موضوع المعرفة⁵،

* وهو فحوى نظرية مور الأخلاقية وموضوعها الخير.

ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch6, p. 183.

1 Ibid, Ch6, p. 183-184.

** وهي (ما هو الخير في ذاته؟) و(أي الأشياء تكون خير في ذاتها).

2 Ibid, Ch6, p. 184-187.

3 Ibid, Ch6, p. 187-188.

4 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch6, p. 188-189.

5 Ibid, Ch6, p. 189-195.

فمن المؤكد أن مجموع هذه العناصر سيجعل الموضوع أكثر قيمة، وإذا كان هذا الحكم صحيحاً، فيجب أن نميز بينه وبين حكمين آخرين هما¹:

1. إن المعرفة لها قيمتها بوصفها وسيلة.
2. إذا كان موضوع المعرفة في ذاته خيراً، يكون من الطبيعي أن يزيد وجوده من القيمة الكلية.

وفيما يتعلق بالإحساس الشخصي، يرى مور أن الأمر هنا لا يتعلق (بالجميل) وحده، وإنما يتعلق أيضاً بالخير في ذاته، فمن الواضح أن تقدير ما هو خير في ذاته، أي الصفات الذهنية للشخص، لن يكون لها من الخير في ذاتها ما للكل الذي يتشكل من الربط بينهما وبين تقدير الجمال الجسماني (المادي)، وقد نشك في أيها (الصفات الذهنية والجسدية) يفوق الآخر، ولكن من الممكن أن الجمع بينهما سيكون أعظم من أن يكون أيّاً منهما على حدة²، وبالتالي فإن مور يؤكد أن معرفة الصفات المادية بل وجودها أساسي لتكوين المثل الأعلى أو الخير الأسمى على درجة ضئيلة من الاحتمال³. وبعد ذلك، ينتقل مور لتحليل القيم ويقسمها إلى ثلاثة أقسام:

1. الخيرات الخالصة (غير المختلطة أو غير المركبة).
2. الخيرات غير المختلطة (المركبة).
3. الشرور.⁴

وفيما يأتي شرح لكل من القيم الثلاث كما يقدمها لنا مور:

فالخيرات الخالصة: إن هذه الخيرات - كما يحللها مور - هي (ممكّن القبول أنها تقوم أساساً على حب الأشياء الجميلة أو الأشخاص الخيريين)⁵، إلا أن مور يؤكد - بالتحليل - (إن عدد الخيرات المختلطة في هذا النوع - الخيرات الخالصة - كثيرة ومتعددة تبعاً لكثرة عدد الموضوعات الجميلة، وإن هذه الخيرات، بلا شك، خيرة حتى لو كانت الأشياء الجميلة أو الأشخاص الخيريين الذين نحبهم أشياء وأشخاص من صنع الخيال)⁶، إلا أن مور يؤكد - بمنهجه التحليلي - أن (من

Ibid, Ch6, p. 195-197. 1

Ibid, Ch6, p. 200-203. 2

Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch6, p. 205. 3

Ibid, Ch6, p. 208, p. 224. 4

Ibid, Ch6, p. 224. 5

Ibid, Ch6, p. 224. 6

الأفضل أن يكون للأشياء الجميلة والأشخاص الخيرين، وجود حقيقي، لأنها لو كانت كذلك، فأما عندما تجتمع مع الحب المجرد، فستمثل كلاً واحداً الذي يكون أفضل بشكل كبير من الحب لوحده ((الحب المجرد))، مما سيمنحه إضافةً إلى ذلك قيمة واضحة ومتميزة، والتي تعود إلى وجود - الوجود الحقيقي - الأشخاص الخيرين¹.

أما الشرور فإن مور يقوم بتقسيمها ليتمكن من تحديدها وتعريفها - إي تحليلها - إذ يؤكد، بالتحليل الدقيق عن طريق تلك التقسيمات إن الشر على ثلاثة أنواع يكمن في²:

أ. في حب أي شيء شر أو قبيح.

ب. في كره أي شيء خير.

ج. في الشعور بالألم*.

أما الخيرات المختلطة، فهي عند مور كما يعرفها (بمجللها) وهي (تلك الخيرات التي تحتوي على عنصر فيها يكون إما شراً أو قبيحاً، ويمكن القول أنها تقوم إما في كراهية كل ما هو قبيح، أو كراهية الشرور بأنواعها السابقة)³، وبذلك فإن بعض الأشياء الخيرة عند مور، قد تكون فيها جوانب شريرة أو مؤلمة، ولذا فهي لا تكون شريرة تماماً، كما إنها لا تكون خيرات خالصة، بل خيرات مختلطة، ويستدرك مور قائلاً إنه لا يوجد سبب نرى من أجله أن وجود بعض الجوانب الشريرة في شيء ما يجعل منه شراً، بل سيكون خيراً ككل** (As A Whole) وليس خيراً في مجملته

1 Ibid, Ch6, p. 224-225.

2 Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch6, p. 207-213, p. 225.

* إن هذا الشعور - كما يحلله مور- إما أن يكون خيراً كثيراً أو شراً كثيراً، وبذلك لا يمكن أن يكون مناظراً للسعادة من حيث القيمة الحقيقية، فالشر لا يضيف إلى الشرية ككل عند اتحادها مع أي شيء سيئ أو شر، بينما السعادة تضيف الخيرية عند اتحادها مع شيء خير آخر، وبذلك تكون السعادة والألم متناظران تماماً، لأن السعادة هي دائماً في ازدياد، والألم دائماً في نقصان للقيمة النهائية ككل، والتي تكون جزء منه والعكس صحيح.

ي نظر: Ibid., Ch6, p. 212-213.

3 Ibid, Ch6, p. 217-218.

** إن معظم الفضائل التي لها قيمة داخلية تبدو مثل هذا النوع من الخيرات وهذه الفضائل هي: (أ) الشجاعة، الرحمة (الشفقة). (ب) الخيرية الأخلاقية. والتي تمثل الكراهية والازدراء لكل ما هو شر وقبيح.

ينظر: Moore, G.E.: Principia Ethica, Ch6, p. 217.

(On The Whole)¹، ولذلك نجد إن مور يؤكد في نهاية تحليله للمثل الأعلى قائلاً
(ليس هنالك وجود فعلي للشرور يكون ضرورياً للمثل الأعلى، لكن فكرتنا عن
المثل الأعلى قد يدخل في تكوينها فكرتنا عن الشرور، لا سيما فيما يتعلق بالخيرات
المختلطة²).

وهكذا لا يكون المثل الأعلى الأخلاقي عند مور مفارقاً تمام المفارقة، معبراً
عن حقيقة خارجة عن مستوى الأشياء الخيرة، طالما إنه يرى إن معرفتنا بصفات
الأشياء أو بقيمتها الباطنية تُعدّ إحدى المكونات الأساسية التي تتكون منها فكرتنا
عن المثل الأعلى³.

1 Ibid, Ch6, p. 219-220.

2 Ibid, Ch6, p. 220-221.

3 إسلام، عزمي: أبحاث في الفلسفة المعاصرة، ص 273.

موريس ميرلوبونتي

(1961-1908)

الفينومينولوجيا الوجودية

لدى موريس ميرلو - بونتي Merleau-Ponty

د. محمد بن سباع

أستاذ الفلسفة. قسم الفلسفة.

جامعة منتوري قسنطينة. الجزائر

مقدمة:

يعتبر موريس ميرلوبونتي (1908-1961) من أهم ممثلي الفينومينولوجيا في فرنسا، إذ تكمن أهميته في القراءة الجديدة التي قدمها للفينومينولوجيا، فعلى الرغم من تأثيره الواضح بكل من هوسرل وهيدغر إلا أنه لم يكن يفكر مثلهما وإنما فكر معهما، حيث وجد أن هناك طرحين مختلفين للفينومينولوجيا أحدهما يجعل منها بحثا في المعرفة وهو الذي يمثل هوسرل وثانيهما يجعل منها مبحثا في الوجود وهو الذي يمثل هيدغر.. إن ميرلوبونتي لا يتكرر لأنواع الفينومينولوجيا السابقة وإنما تبين له أن الفينومينولوجيا ليست صياغة جاهزة بل هي إمكانية مفتوحة، وهو التصور الذي كان مبررا لقيام ما أسميناه بـ "الفينومينولوجيا الجديدة" سنحاول في هذه الدراسة أن نتحدث عن الفينومينولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتي من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هو مفهوم الفينومينولوجيا لدى ميرلوبونتي؟ وما هي مقولاتها الرئيسية؟

أولا - مفهوم الفينومينولوجيا لدى ميرلوبونتي:

لقد سعت فينومينولوجيا ميرلوبونتي أولا إلى إيجاد حل لمسألة الوعي؛ لأن فلسفات الوعي خصوصا لدى ديكارت وهوسرل، ترى أن الوعي يحمل موضوعات هي نتاج له، ففي الوعي لا يوجد إلا ما تسميه هذه الفلسفات بنوع من الغموض "الأنا" الذي تكون له الأولوية المطلقة؛ أي أولوية الوعي على العالم، أو الذات على الموضوع، لذلك نجد أن هوسرل جعل من الوعي نقطة الانطلاق في

توضيح معالم الفينومينولوجيا، فما هو معروف عن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عنده هو أنها تتخذ من الأنا المتعالي مقولة أساسية، فهو الحقيقة النهائية التي نصل إليها بعد كل عمليات الرد الفينومينولوجي بدءاً بوضع العالم بين قوسين مروراً بالرد الماهوي وصولاً إلى الرد المتعالي. لكن الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي لها مفهوم جديد للوعي.

إن فينومينولوجيا هوسرل تقيم بدراسة الوعي والخبرة الكامنة فيه دون الإهتمام بعلاقة الوعي بالأشياء وهذا هو النقص الذي حاولت الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تجاوزه حيث يقول هذا الأخير: "إننا لا نأخذ فلسفات الوعي، على تحويلها العالم إلى نوما فقط، وإنما كذلك على تشويها كبنوة "الذات المفكرة" بإدراكها "كفكرة" ولجعلها علاقة الذوات بغيرها من "الذوات" الأخرى غير مفهومة في عالم مشترك بينهما ففلسفة الوعي تنطلق من مبدأ يقول أنه إذا كان لإدراك ما أن يكون إدراكي، فعليه أن يكون واحداً من تصوّراتي"¹. إن ما يرفضه ميرلوبونتي إذن هو أولاً التمييز الهوسرلي بين أفعال التفكير وموضوعات التفكير لأن هذا التمييز يشوه مفهوم العالم ويحوّله من وقائعيته إلى موضوعات تصورية مفكر فيها، وثانياً يرفض ميرلوبونتي التشويه الذي لحق بمفهوم الذاتية نتيجة ربطها بالوعي وعزلها عن وجودها الحقيقي الكامن في العالم مع ذوات أخرى وعليه لا يمكننا إرجاع العالم والآخرين إلى الوعي الذي توجهه الذات المفكرة حيث تكون الفينومينولوجيا هي دراسة ظواهر الماهيات في الوعي، وإنما تكون التجربة الواقعية المعاشة بالعالم والآخرين هي أساس تفكيرنا، وهذا ما لم ينتبه إليه هوسرل وكل فلسفات الوعي السابقة.

يتبين لنا أن النتائج التي توصلت إليها الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تختلف عن تلك التي كانت موجودة في فلسفات الوعي السابقة وخصوصاً لدى ديكرت وهوسرل، فقد أعطى ميرلوبونتي مفهوماً جديداً للذاتية مفاده أن: "الذاتية هي حضور مباشر في الوجود، وهي كذلك في اتصال مع العالم بل هي أقرب ما تكون إلى ذاتها، لأنه لا شيء يقدر على فصلها عن ذاتها"² فهي ذات عارفة

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, éditions Gallimard, Paris, 1964, p. 67.

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 253. 2

وموجودة في الوقت نفسه وتؤدي وظيفتها المعرفية دون أن تنسى وجودها. هذه الفكرة سبق لهيدغر أن تحدث عنها

وعليه، ومما سبق فإن دخول فينومينولوجيا ميرلوبونتي في حوار مع فلسفات الوعي السابقة، أدى إلى ظهور مفهوم جديد للوعي، وأصبحت له مهام ووظائف جديدة وعلاقات متنوعة، لأن: "كل وعي يولد في العالم، وكل إدراك هو ميلاد جديد للوعي"¹ يقول ميرلوبونتي: "في صمت الوعي الأصلي يمكن أن يظهر لنا ليس فقط ما نقوله الكلمات وإنما أيضا ما نقوله الأشياء"². إن الصمت في فينومينولوجيا ميرلوبونتي لا يعني غياب الكلمات وإنما حضور الأشياء، فالمعرفة الحقيقية ليست المعرفة الخالصة التي تتحدث عنها فينومينولوجيا هوسرل، بل هي المعرفة التي تطلعنا على الأشياء، والوجود الحقيقي ليس هو الوجود المنسي المنفصل عن موجوده كما يرى هيدغر وإنما هو الوجود الذي يكون في اتصال مع الموجود، كما أن الخبرة الحقيقية ليست الخبرة الموجودة الكامنة في الوعي وإنما خبرة الإدراك الحسي الذي يحمل معه ظواهر الأشياء كما توجد في العالم أو التي يحمل اتجاهها قصدية طبيعية.

يعتبر ميرلوبونتي القصدية كأهم اكتشاف قدمته الفينومينولوجيا، ولكنه يعترض على مفهوم القصدية وكيفية توظيفها في الفينومينولوجيا الترנסدنتالية عند هوسرل، ولأجل ذلك يعود إلى فلسفة كانط، ويؤكد أنه في نقده للفلسفات المثالية بين أن كل إدراك داخلي لا يمكن أن يتم دون إدراك خارجي، حيث يكون العالم هو ذلك الاتصال الموجود بين مجموعة من الظواهر الموجودة حتى قبل الوعي بها، وبالتالي فإن وحدة العالم موجودة قبل معرفته³، وهذا بالتحديد ما غفلت عنه قصدية هوسرل. ينطلق ميرلوبونتي في نقده للقصدية الهوسرلية من فكرة الوجود الواقعي للظواهر قبل الاتصال بها، على عكس قصدية هوسرل التي تحيل العالم وظواهره إلى الوعي وتجعل منه وجودا مثاليا فيكون الوعي فعلا معرفيا ينجزه الأنا المتعالي، وهذا ما جعل القصدية في النهاية تأخذ طابعا مثاليا بعيدا تماما عن الواقع،

Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, éditions 1
Gallimard, Paris, p. 13.

Ibid. p. X. 2
Ibid. p. XII. 3

فأين يكمن الحل هنا؟ وبعبارة أخرى ما البديل الذي قدمه ميرلوبونتي لتجاوز هذه القصدية ذات الطابع المثالي؟.

يقول ميرلوبونتي: "إن كامل التحليل الهوسرلي، محاصر بطوق من الأفعال التي تفرضها عليه فلسفة الوعي، لذلك يجب أن نستأنف ونطور القصدية الفاعلة التي هي القصدية داخل الوجود... حيث لا يجب أن نتطلق من الوعي وبجرى ظاهراته، من خيوطه القصدية المتميزة، وإنما من الدوامة التي يرسمها ذلك الجرى الظاهراتي، أي الدوامة الممكنة (التي هي لحمة وليست وعيا يقابله موضوع تفكري)"¹، إن هذه القصدية الفاعلة ستكون هي البديل للقصدية عند هوسرل، التي تفتقد إلى تأصيل علاقة الوعي بالموضوعات، ليست الموضوعات التصورية والمفكر بها، وإنما الموجودة في العالم.

هكذا، ومن خلال هذا المفهوم الجديد للقصدية نصل إلى نتيجتين مهمتين، أولهما أن القصدية الميرلوبونتية تجعلنا نتحول من ذلك العالم المثالي التصوري الذي تخلقه القصدية الهوسرلية إلى العالم الفعلي والواقعي الذي توجد فيه الأشياء والظواهر الحقيقية، وثانيهما أن الوجود - في - العالم الذي تحيلنا إليه هذه القصدية، يختلف حتى عن الوجود - في - العالم بالمعنى الذي نجده عند هيدغر، وهكذا يقدم لنا مفهوما جديدا للفينومينولوجيا حيث يتساءل ميرلوبونتي في أول عبارة من كتابه الرئيس "فينومينولوجيا الإدراك" قائلا: "ما هي الفينومينولوجيا؟"² وقد يبدو من الغريب إعادة طرح هذا السؤال بعد نصف قرن من صدور أول مؤلفات مؤسس الفينومينولوجيا، والتي حدد فيها مفهومها، لكن يجيبنا ميرلوبونتي عن سؤاله قائلا: "إن الفينومينولوجيا هي دراسة الماهيات، كماهية الإدراك وماهية الوعي مثلا، ولكن الفينومينولوجيا هي أيضا فلسفة ترد الماهيات إلى الواقع"³. إن ما يتضح لنا من هذا التعريف، هو أن الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تحاول من جهة أن تبقي على مهمة الفلسفة، والتي هي كشف ووصف ماهيات الظواهر ولكنها من ناحية أخرى لا ترد هذه الماهيات إلى الوعي أو الأنا المتعالي كما كان مع

298. Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, pp. 297 1

Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. I. 2

Ibidem. 3

الفينومينولوجيا المتعالية عند هوسرل وإنما تردها إلى الواقع، لأن ميرلوبونتي أدرك أن الماهية ملازمة للواقع، لأن وجودها الفعلي هو وجود في العالم والهدف من وراء هذا الإجراء هو المحافظة على الفرضية الطبيعية للعالم التي تم إقصاؤها في الفلسفات السابقة.

يحدد ميرلوبونتي موقفه من الماهية، بعد مناقشته لمنهج الرد الفينومينولوجي عند هوسرل والذي يراه هو أنه إذا كانت الماهية هي الهدف الذي تسعى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية بلوغه فإن الفينومينولوجيا الجديدة تؤكد على العكس أن الماهية ليست هدفا وإنما هي وسيلة لانخراطنا الفعال في العالم... وإن ضرورة المرور بالماهيات لا يعني أن الفلسفة تتخذ منها موضوعا، ولكن على العكس من ذلك حيث تكون لحظة معينة كمعبر نحو الوجود الحقيقي للظواهر الكامنة في العالم¹ وعليه فإن معنى الظاهرة لا يتجلى في التعالي عليها الذي يكشف ماهيتها الخالصة، وإنما من خلال التحول من هذه الماهية إلى الواقع الذي يحمل الكثافة الحقيقية للظواهر ووجودها الفعلي.

لم ينظر ميرلوبونتي إلى الماهية في علاقتها بالوعي وإنما بالواقع لذلك تكون الظاهرة وقائية توجد أمام الوعي كما أنها ماهوية لها معنى وفي الوعي أيضا، وهنا تتجلى لنا أهم خاصية تميز الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي عن كل الفينومينولوجيات السابقة وعلى وجه الخصوص الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل ألا وهي بعدها الواقعي، لأن الهدف العام الذي سعى ميرلوبونتي إلى تحقيقه من خلال مشروعه هو تحويل الفينومينولوجيا وإنزالها عن تعاليها ومثاليها نحو الوجود الفعلي والواقعي، وكذا تحويل البحث الفينومينولوجي من الماهية إلى الواقع.

على ذلك فإن ما لم تدركه فينومينولوجيا هوسرل هو التلاحم القائم بين الماهية والواقع، لأن كلا منهما يتطلب وجود الآخر ويتوقف وجوده عليه، وبالتالي فإن إزالة فينومينولوجيا ميرلوبونتي للتعارض القائم بينهما مكنها من تقديم مفهوم جديد للماهية يعبر عن معناها الحقيقي من جهة، وبممكننا من جهة أخرى، من الوصول إلى الماهيات الحقيقة للظواهر التي لا ترجع إلى الوعي لوحده كأساس أول ومطلق. إنما الماهية التي ترد الظاهرة إلى وجودها الحقيقي، وهو وجود لا يعطي الأولوية المطلقة للواقع على حساب الوعي، وإنما يكون هناك توازي بين الوعي والواقع دون أولوية أو أسبقية لأحد على الآخر.

ثانيا - المقولات الرئيسة في الفينومينولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتي:

1- الإدراك الحسي La Perception

لقد اختزلت فينومينولوجيا هوسرل الإدراك في فكر الإدراك، حيث يكون فكر الإدراك كامنا في محايثة فعل الإدراك لموضوعه المدرك، وهذا ما أدى بالتالي إلى إقصاء فرضية العالم أو الوجود الواقعي للموضوع الذي هو في الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي من أهم أبعاد الإدراك الحسي؛ حيث تكون العودة إلى الأشياء ذاتها كشعار للفينومينولوجيا هي عودة إلى الوجود الواقعي لمختلف الظواهر الموجودة في العالم سواء كانت أشياء أو آخرين، ويكون الإدراك الحسي هو وسيلة تعرفنا عليها كما هي في كثافتها الوجودية دون إحالة ولا تمثيل. يقول ميرلوبونتي: "إن العودة إلى الأشياء ذاتها ما هي إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة حيث تكون وسيلة تعرفنا عليه هي الإدراك الحسي لأن الإدراك هو التقاء مع الأشياء الطبيعية وعليه فهو نقطة انطلاق بحثنا لما هو نموذج أصيل"¹، لذلك فحتى ولو أن هوسرل بحث في موضوع الإدراك في فلسفته المتأخرة، إلا أنه لم ينتبه إلى أنه من أكثر مستويات الوعي أصالة، وأنه ممكن خبراتنا الحقيقية بالعالم وإنما بقيت تحليلاته حبيسة الرجوع المتعالي إلى الوعي، لكن ميرلوبونتي بتأكيد على أنه لن تتمكن من وضع حد للوضع المتأزم الذي توجد عليه معرفتنا، إلا بالرجوع إلى الإيمان الإدراكي يكون قد أعطى أبعادا جديدة لمسألة الوعي وذلك من ناحية إعادة ربط الوعي بالواقع المدرك وكذلك إعادة جسور التواصل بين الذات والعالم هذا التواصل المفقود في الفلسفات السابقة خصوصا مع ديكارت وهوسرل.

تؤكد فينومينولوجيا ميرلوبونتي على ضرورة العودة إلى الخبرة الإدراكية من خلال الارتباط القائم بين الإدراك وما هو معيش، حيث تقوم فينومينولوجيا الإدراك على العلاقة القائمة بين فكرة الوعي وفكرة العالم مروراً بفكرة الجسد. وقد سعى ميرلوبونتي من خلال هذه الأفكار إلى تجاوز التفسيرات الكلاسيكية للإدراك خصوصا عند النزعتين التجريبية والعقلانية، فالنزعة التجريبية كانت تعتقد أن الإدراك هو عملية تلقي وتسجيل لمعطيات خارجية، في حين تؤكد

النزعة العقلانية مقبل ذلك على أولوية العقل ودوره في تأويل ما يتلقاه من معطيات، وبالتالي نكون أمام تفسيرين مختلفين للإدراك، فكيف ستعمل فينومينولوجيا ميرلوبونتي على تجاوز هذا التعارض؟

لقد نَحَص ميرلوبونتي جزءا كبيرا من كتاب "فينومينولوجيا الإدراك" للرد على هذين المذهبين، لكن قبل أن نتحدث على ذلك نود أن نبين كيف حاول ميرلوبونتي أن يوضح مفهوم الإدراك الحسي في علاقته ببعض المفاهيم القريبة كالإحساس مثلا، فيعتقد علم النفس الكلاسيكي أن الإدراك يرتبط بالإحساس فيفسره على أنه يحدث كنتيجة لتلقي أعضاء الحس لمعطيات خارجية، والخطأ الذي يقع فيه علم النفس حسب ميرلوبونتي هو عدم وصف اللحظة التي يرتبط فيها الإدراك بالمعطى إضافة إلى أن علم النفس في تفسيراته كان يأخذ أحكاما جاهزة عن بعض العلوم التحريية¹. أما في رده على النزعة التحريية، فيرى ميرلوبونتي أنه أثناء عملية الإدراك نتلقى معطيات لكن ليس بطريقة آلية، لأن المعطى يظهر من خلال علاقته بالوعي²، والذي لا يكون وعيا خالصا وإنما وعيا بالجسد، لأنه وسيلة الإدراك أو ما يضمن لنا أن ندرك وسرى في ما بعد كيف تتم هذه العملية. وإذا كانت النزعة التحريية تجعل من العملية الإدراكية عملية آلية ناقلة فإن النزعة العقلية، تضيف أحكاما عليها، ومع أننا حسب ميرلوبونتي لا ننكر دور العقل في عملية الإدراك إلى أننا لا نعتقد أنه العامل الوحيد المتحكم في هذه العملية، فعندما أدرك مكعبا كما يقول ميرلوبونتي ذو ستة أوجه فإنني لن أتمكن من إدراك أوجهه الستة إلا إذا تحركت، مع أن حركتي أو دوراني لن يغيرا من وضع الشيء المدرك. وعليه استطاع ميرلوبونتي تقديم حل لمشكلة المعرفة بحل مشكلة الإدراك وتجاوز التفسيرات الكلاسيكية مع المذهب التحريي والمذهب العقلي، فأصبح الإدراك أكثر ارتباطا بالذات المدركة والموضوع المدرك معا دون أن تكون هناك أولوية لأحد الطرفين على الآخر، وهكذا يكون الإدراك الحسي للذات الواعية المتجسدة هو من يخبرنا عن الأشياء والآخرين والعالم. لكن إذا كان الإدراك هو تعبير عن قصدية الجسد نحو العالم فكيف يكون كذلك وجودا أصيلا؟

Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 29. 1

Ibid. p. 26. 2

يؤكد لنا ميرلوبونتي على ضرورة: "أن نبحث في الإدراك الحسي عن معنى وظيفته الوجودية"¹ لأنه يرتبط بمشكلة الوعي كما يرتبط بمسألة الوجود، وهذا ما توضحه لنا مقولة الوجود-في-العالم، التي تبين أن الإدراك الحسي هو انخراط في العالم من خلال الجسد، فالخبرة الإدراكية بما هي خبرة حسية هي مقابلة تماما لمفهوم الخبرة المجردة عند هوسرل، ومن بين مهامها أنها: "تعلّمنا كيف نرى الشيء جيدا"²، لأن الإدراك هو رؤيتنا أو اطلاعنا على الوجود أو الكينونة سواء وجود الآخرين أو الأشياء وبالتالي وجودنا لأن هناك وحدة في الوجود، وهي وحدة ظلت مغيبة وخاطئة في كل التفسيرات لأنه تم تفسيرها تفسيراً ميتافيزيقياً أحياناً وتفسيراً سببياً أحياناً أخرى.

2- الجسد الفينومينولوجي أو الجسد الخاص Le corps propre:

ترفض الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تلك الفكرة التي كانت سائدة في الدراسات المعاصرة خصوصاً في ميدان الفيزيولوجيا، وهي الفكرة التي تنظر إلى الجسد على أنه شيء أو موضوع مثل بقية الموضوعات المادية، وهي نظرة تضعها فينومينولوجيا ميرلوبونتي موضع مساءلة: فهل فعلاً أن الجسد هو موضوع فيزيقي لا يختلف عن غيره من الموضوعات الأخرى أم أنه يحمل معنى آخر وخصائص ومميزات أخرى تجعله مختلفاً تماماً عنها؟

إن ميرلوبونتي يقترح علينا أن نتحول من ذلك الموقف الذي يعتبر الجسد بمثابة موضوع لا يختلف عن الموضوعات الأخرى والتوجه إلى خبرتنا بأجسادنا من أجل أن نتعرف على المفهوم الحقيقي للجسد: "وسنجد أن الطريقة التي تلمس بها يدي الشيء... تمكّني من فهم وظيفة الجسد الحي بعد أن أكمله بنفسي، حيث أكون جسداً يتجه نحو العالم"³، لأن هناك قصيدة أصلية من الجسد نحو الأشياء والعالم وهذا ما تعبر عنه تلك الخاصية الأساسية التي يختص بها الجسد والتي تجعله في الوقت نفسه متميزاً عن الموضوعات الأخرى ألا وهي خبرة الجسد والتي تدل على وعينا به، ولكي يوضح لنا ميرلوبونتي طبيعة هذه الخبرة يناقش التفسيرات التي تقدمها

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 20. 1

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 60. 2

Merleau-Ponty: la phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 99. 3

بعض النظريات العلمية المعاصرة حول الجسد- والتي سنتحدث عنها لاحقاً- ويحاول أن يقدم تفسيراً جديداً يتناسب مع توجهه الفلسفي. إن وجود الجسد في العالم ومعرفته بالموضوعات يبين لنا أن له علاقات متنوعة معها وهذه العلاقات تظهر أن الجسد هو موجود ذو مظهرين، فهو من جهة شيء من الأشياء، ومن جهة أخرى يرى ويلمس¹ والمظهر الأول مرئي بينما المظهر الثاني لا مرئي، يسمى ميرلوبونتي الجسد الأول بالجسد الموضوعي Le corps Objectif والجسد الثاني بالجسد الفينومينولوجي Le corps phénoménologique. يتبين لنا أن موقف ميرلوبونتي من الجسد رافقه تحول في النظرة إلى الجسد، فبعد أن كان في فلسفات الحدائث مقولة ثانوية ومهمشة، أصبح الجسد مركز اهتمامات الفيلسوف، با أصبح الجسد مركز الوجود.

ثالثاً- فينومينولوجيا ميرلوبونتي/فلسفة الوجود - في العالم:

1- الوجود المتجسد:

إن من أهم رواسب الفلسفات السابقة سواء الحديثة أو المعاصرة هو مشكلة الوجود-في-العالم، وهي المشكلة التي حاولت فينومينولوجيا ميرلوبونتي حلها، وستكون نقطة الانطلاق في حل هذه المشكلة هي إزالة ذلك الخط الفاصل الذي وضعه ديكارت بين الوعي والعالم من خلال رفضه الأخذ بما هو محسوس أو ما له علاقة بالجسد، وهذا ما عبر عنه في أغلب مؤلفاته حيث يقول: "أنا لا أعرف فقط أنني موجود لأنني أفكر وإنما لدي كذلك أفكاراً معينة حول طبيعتي الجسمانية: فأنا أشك من خلال طبيعتي المفكرة والتي هي أنا والتي من خلالها أنا ما أوجد عليه لأنها مختلفة تماماً عن طبيعتي الجسمانية² وإن هذا التمييز هو ما يعطي الأولوية للوعي على الوجود وهذه الأولوية هي التي ترفضها فينومينولوجيا ميرلوبونتي لأنها أرادت أن تحدث توازناً بين الوعي والوجود من خلال فكرة الجسد. وهنا يعبر ميرلوبونتي عن تصويره للحضور المتجسد في العالم بقوله: "لم يبق أمام فلسفتنا سوى إعادة

1 Merleau-Ponty: Signes, éditions Gallimard, Paris, 1960, p. 213.

2 Descartes René: les principes de la philosophie, livre première Paris, librairie, A. Hatier, 1948, p. 90.

البحث في العالم الفعلي، حيث نكون تأليفا بين النفس والجسد... فلا يكون الجسد مجرد وسيلة للرؤية أو اللمس ولكن هو دعمها وعوض أن تكون أعضائها أدوات فانه على العكس من ذلك فان أدواتنا هي التي تكون أعضاء مكمله"¹ أي مكمله لانتماء الجسد إلى العالم، وهي دعوة صريحة من فينومولوجيا ميرلوبونتي من أجل العودة إلى العالم المعاش الذي نحن حاضرين فيه بأجسادنا وليس هو العالم المفكر فيه والذي هو عالم الوعي الذي نجده عند ديكرت أو هوسرل وهذا ما يظهر لنا التصور الجديد لعلاقة الوعي بالعالم فنحن: "لسنا وعيا يقابله العالم، ولكن وعي متجسد، ووجود-في-العالم"² و لا يمكن فهم هذا الوجود إلا من خلال فهم فكرة الجسد.

عملت فكرة الجسد عند ميرلوبونتي على الخروج من الذاتية إلى الواقعية فكان الهدف هو إعادة جسور التواصل بين الذات والموضوع، وهو الهدف الذي عجزت الفينومولوجيا المتعالية عند هوسرل عن تحقيقه لأن فكرة القصدية عنده بقيت مرتبطة بالوعي الخالص أما عند ميرلوبونتي فهي كامنة في الجسد، وهذا ما يفهم من قوله: "أنا لست أمام جسدي، أنا داخل جسدي أو بالأحرى أنا عين جسدي"³ ويكون نتيجة ذلك خروج الوعي من انغلاقه على ذاته وبالتالي اندماجه في العالم من خلال الجسد لأن: "الجسد الخاص هو داخل العالم مثلما أن القلب هو داخل الجسد"⁴ لنحصل على طريقة جديدة للوجود-في-العالم ألا وهي الوعي المتجسد وتقدم لنا هذه الفكرة حلولاً لبعض المشكلات الفلسفية خصوصا مشكلة علاقة الذات بالموضوع كمشكلة معرفية فلا تكون هناك أسبقية لأحد الطرفين على الآخر لأن الجسد هو ذات وموضوع في الوقت ذاته، كذلك يحل الوجود المتجسد مشكلة علاقة النفس بالجسد التي بقيت عالقة لمدة زمنية طويلة وهذا ما يؤكد عليه ميرلوبونتي إذ يقول: "إن وحدانية العالم المرئي والذي هو الأساس لا مرئي، يعوض ذاته من خلال إعادة اكتشاف الوجود العمودي L'être vertical الذي هو حل لمشكلة علاقة النفس بالجسد"⁵ وهذا الذي يسميه ميرلوبونتي بالوجود العمودي هو

Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, édition Gallimard, Paris 1964 p. 98. 1

Merleau-Ponty: Sens et Non sens, édition Gallimard, Paris 1966, p. 98. 2

.175. Merleau-Ponty: la phénoménologie de la perception, Op.Cit, p 3

Ibid. p. 235. 4

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 286. 5

الوجود المتجسد الذي هو بدوره تعبير عن وحدة النفس بالجسد دون أن تكون هناك أولوية لأحدهما على الآخر، أي لا للجانب الروحي ولا للجانب المادي وفي هذا تجاوز للكثير من المذاهب خصوصا المذهبين الروحي والمادي فيصبح الإنسان لا هو روح فقط، ولا هو مادة فقط بل هو مجموعهما معا.

وقد لاحظنا اهتمام هوسرل في بعض مؤلفاته خصوصا "أزمة العلوم الأوروبية". بما يسميه "عالم الحياة" *Le monde de la vie* والذي يحتوي على كل معارفنا وخبراتنا وهذا ما يعبر عنه تساؤله: "إن عالم الحياة الذي نحياه جميعا والذي هو عالمنا، لماذا لا نجعل منه موضوعا شاملا عوض أن نحصر كل اهتمامنا فقط بغاياتنا وانشغالاتنا؟"¹ إلا أن هذا التساؤل بقي مطروحا دون أن يقدم له مؤسس الفينومينولوجيا إجابة واضحة، إلا أن ميرلوبونتي استطاع أن يكتشف في عالم الحياة هذا ما لم يكتشفه هوسرل وهنا يقول: "إن أنطولوجيتنا هي تأسيس لمفاهيم جديدة تؤخذ مكان الذاتية المتعالية والذات والموضوع... حيث أن كل التحليلات الخاصة بالطبيعة والحياة والجسد واللغة ستسمح لنا بالدخول إلى عالم الحياة والوجود المتوحش" *L'être sauvage*² الذي هو الوجود المتجسد.

من فينومينولوجيا هوسرل إلى فينومينولوجيا ميرلوبونتي يظهر لنا ذلك التحول في طرح مسائل الفينومينولوجيا والتي أهمها التحول من الذات العارفة إلى الجسد العارف، ويترتب على هذا التحول ظهور نتائج جديدة ترتبط بعلاقة الذات بذاتها وبغيرها من الذوات وبالتالي بالعالم فتصبح ذاتا متجسدة مع أجساد أخرى، وهكذا تتحول الفينومينولوجيا من وصف ظواهر الوعي إلى وصف ظواهر العالم الواقعي من خلال التوجه إلى الوجود في العالم والذي هو وجود متجسد ليصبح الجسد موضوع تأملات الفينومينولوجي بعد أن بقي مهمشا لمدة زمنية طويلة منذ أفلاطون مروراً بعهد الكنيسة وديكارت وصولاً إلى هوسرل وهذا ما يؤكد عليه فرانسوا داقونيه François Dagognet حيث يقول عن الجسد: "لقد أهملت الفلسفة

Husserl Edmund: La Crise des sciences européennes et la 1
phénoménologie transcendantale, édition Gallimard, Paris, 1976 p. 113.

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 221. 2

منذ مدة زمنية طويلة وتنازلت عنه، فالفكر الديني بدون شك عجز عن فهمه، فنظر إليه على أنه مصدر اللذة الخطيئة ووضع موضع شبهة فاتجه الفيلسوف إلى الاهتمام بالروح وفصل "حالات الوعي" فظهر له أنه من الممكن أن يتعرف على (الأنا) أفضل من الجسد¹ لكن هذه النظرة السلبية إلى الجسد تغيرت فيما بعد عندما وجه بعض الفلاسفة اهتمامهم نحوه من أمثال نيتشة وفوكو والفلاسفة الوجوديين مثل كارل ياسبرس وسارتر.

لقد خصص سارتر جزءا مهما من كتابه "الوجود والعدم" لدراسة فكرة الجسد فأسس بذلك لأنطولوجيا خاصة وفق منهج فينومينولوجي مكنه من التوجه إلى دراسته الوجود الإنساني عوض دراسته الجوانب المعرفية التي اقتصت بها فينومينولوجيا هوسرل، فأخذ فكرة القصدية الهوسرلية وربطها بالجوانب الوجودية فتبين له أن الوعي متميز عن موضوعه وهذا ما عبر عنه سارتر بمقولة بالوجود لذاته l'être-pour-soi والوجود في ذاته l'être-en-soi وهذا التقسيم هو ما ينطبق على مفهومه للجسد فكيف ذلك؟

هناك مظهرين للوجود الجسماني عند سارتر، أولا الجسد كوعي خاص، وثانيا الجسد كموجود للآخر وهنا يقول سارتر: "إن امتلاك جسد يعني أن أساس عدمه الخاص ليس كونه أساس وجوده فأنا عين جسدي على مقياس ما أكون ولا أكون على مقياس عندما لا أكون ما أكون"² وهذا ما يفترض وجود خط فاصل بين الوعي والجسد أو بين جسدي وجسد الآخر، وهذا الخط الفاصل هو ما ترفضه فينومينولوجيا ميرلوبونتي وتريد تجاوزه من خلال فكرة الوجود المتجسد الذي يجمع بين مظهري الجسد أو بين الوعي لذاته والوعي في ذاته وهذا ما يؤكد في قوله: "إن الجسد موجود في العالم وهو ينتج خيوط القصدية التي تربطه بمحيطه وهكذا نكتشف الذات المدركة مثلما نكتشف العالم المدرك"³ أي أن الوعي لذاته ليس وجودا مستقلا وإنما يتعرف على ذاته كاتناء إلى العالم من خلال الجسد، لأن العالم يقع تحت مجال إدراكنا وهكذا: "تصبح نظرية الصورة الجسمانية

François Dagognet: Le corps, presse universitaire de France Paris 1
2008, p. 11.

J-Paul Sartre: L'être et Néant, édition Gallimard, Paris, 1943p 375. 2

Merleau-Ponty: la phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 86. 3

schéma corporel هي ضمينا نظرية في الإدراك الحسي¹ لأن الإدراك هو من يحمل خبرة الوجود المتجسد في العالم، وهي الفكرة التي يؤكد عليها أيضا برغسون في كتابه "المادة والذاكرة" إذ يقول: "إن الوعي خصوصا في ارتباطه بالإدراك الحسي يعتمد على الدور الذي يقوم به الجسد"² وعليه يتجاوز ميرلوبونتي عدمية سارتر من جهة وكذلك المذهبين المثالي والواقعي من جهة أخرى، لأن فينومينولوجيا ميرلوبونتي لا تنظر إلى الوعي والعالم كل منها على حدة وإنما في مجموعهما وذلك من خلال فكرة الجسد.

وعلى الرغم من أن سارتر حاول لاحقا أن يحدث تواصلا بين غططي الوجود الجسدي من خلال حديثه عن بعد ذلك من أبعاد الوجود المتجسد ألا وهو: "وجودي لذاتي معروفا من قبل الآخر في خلال جسدي"³ إلا أن نظرته إلى الجسد والوجود المتجسد لم تكن واقعية لأنها بقيت مرتبطة بالوعي وهي أقرب إلى الفينومينولوجيا المتعالية عند هوسرل وبعيدة عن الوجود الذي يتحدث عنه ميرلوبونتي والذي هو "الوجود الذي يحتوي عدمه ومدركه"⁴ أي أن الوجود والعدم منظوران إليهما في مجموعهما، لأن ما أمله سارتر واهتم به ميرلوبونتي هو علاقة الجسد بالأجساد الأخرى وهو جانب مهم من جوانب الوجود المتجسد في العالم وهذا ما يجعل من فلسفة ميرلوبونتي تحمل شعار التواصل مع الآخرين ومع العالم، وهنا لا بد أن نشير إلى أنه على الرغم من اهتمام الفلاسفة الوجوديين بدراسة فكرة الجسد إلا أن أحدا منهم لم يعطه المكانة التي احتلها عند ميرلوبونتي ذلك أن غابريال مارسال Gabriel Marcel مثلا يقول: "على أية حال فإنني لا أربط الجسد باهتمام من نوع مختلف عن ذلك الذي يلاحظ على الأدوات التي يضعها المجتمع بين أيدينا"⁵ إلا أن ما يميز موقف ميرلوبونتي هو أنه لجأ إلى فكرة الجسد ليس فقط من أجل حل المشكلات المعرفية وإنما كذلك مشكلة الوجود وهذا ما يمثل نقطة اختلاف بينه وبين هيدغر.

Ibid. 239. 1

Bergson Henri: Matière et Mémoire, Essais sur la relation du corps à l'esprit, Presse Universitaire de France, Paris, 1968, p. 67. 2

J-Paul Sartre: L'être et Néant, éditions Gallimard, Paris, 1974, p. 401. 3

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 304. 4

Gabriel Marcel: Essais de philosophie concrète, éditions Gallimard, Paris, 1940, p. 130. 5

بالعودة إلى الفينومينولوجيا الأنطولوجية عند هيدغر يتبين لنا مدى اهتمامها بالموجود الإنساني ووجوده في العالم، إذ يتطلب فهم موقف هيدغر من الوجود-في-العالم فهما واضحا للجهاز المفاهيمي الذي يستخدمه، فهو يوظف مصطلحات لا نجدها في فلسفات أخرى والتي أهمها مصطلح الآنية أو الدازين وقد تطرقنا إلى شرح هذا المصطلح من قبل والذي يعني الوجود هنا، ومن خلال فهم كيفية الوجود هنا عند هيدغر يمكننا فهم كيفية الوجود في العالم ولا يمكن فهم الوجود في العالم إلا من خلال فهم الموجود.

لا يكمن الغموض في سر اهتمام هيدغر بهذا الموجود على اعتبار أنه الموجود الوحيد الذي يطرح سؤال الوجود فحسب ولكن الغموض الحقيقي يكمن في فهم علاقته بالموجود، فكل الموجودات توجد مثل الكتاب أو القلم أو الجامعة وغيرها من الموجودات الأخرى، إلا أن ما يميز الموجود الإنساني عنها هو: "أنه وجود مقذوف به"¹ أي أنه لا يوجد فقط، بل هو ملزم بأن يوجد وهكذا يتعرف الدازين على حقيقة الوجود-في-العالم من خلال الوجود-هنا، ويدرس هيدغر كيفية تواجد الموجود مع الأشياء والآخرين من أجل فهم حقيقة الوجود في العالم، لأنه أدرك بأن: "الاتجاه نحو العالم هو ما يحقق الوجود في العالم"² و هنا يعطي هيدغر للآنية بعدا عالميا لا نجده في فلسفة سارتر حيث يكون للموجود حق المشاركة في العالم، وبالتالي التعرف على حقيقة وجوده.

تعتبر أنطولوجيا هيدغر عن ذلك التحول من البحث في المعرفة إلى الوجود وبحسب لها تجاوز الطرح التقليدي لعلاقة الذات بالموضوع من خلال التوجه إلى الأرضية التي تجمع بينهما ألا وهي الوجود، لكن ما يعاب على موقف هيدغر من الوجود هو أنه نظر إليه نظرة تصورية وهذا ما ترتب عنه الحصول على مفهوم تصوري لا واقعي للعالم، لذا فإن ما أخذه ميرلوبونتي عن هيدغر هو فكرة الوجود-في-العالم إلا أنه ربطها بفكرة الجسد، وهذا ما يؤكد في قوله: "أنا أرتبط بالجسد مثلما أرتبط بالعالم، وأن وجودي كذلك لا يتحقق إلا من خلال وجودي

Martin Heidegger: L'être et Temps, édition Gallimard, Paris 1986, 1 p. 226.

Otto Bogler: La pensée de Heidegger, édition aubier-montagne Paris, 2 1967, p. 127.

كجسد، والعالم والجسد الأنطولوجي ليسا العالم كفكرة والجسد كفكرة، وإنما العالم ذاته مندمج في تماسك كلي والجسد ذاته كجسد عارف"¹ أي أن الوجود -ي- العالم وجود واقعي فيكون "الجسد هو مركبة الكائن في العالم"² كما أن "العالم مصنوع من نفس نسيج الجسد"³ وهنا تؤيد سيمون دي بوفوار Simone De Beauvoir موقف ميرلوبونتي بقولها: "ينظر الإنسان إلى جسده على أنه علاقة مباشرة مع العالم"⁴.

وعلى نصل إلى أن هيدغر حتى ولو أراد تجاوز الفينومينولوجيا المتعالية عند هوسرل إلا أنه كان هوسرليا من حيث لا يدري، لأن مفهوم العالم لديه يبقى مرتبطا بوجهة نظر الدازين وهي وجهة نظر ذاتية وليس بالعالم الواقعي الذي نحن موجودون فيه، كما أن هذا الدازين في حد ذاته يتحول في الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي إلى جسد كائن في العالم وهنا يكمن حل مسألة الوجود في حركة الجسد التي تعتبر: "قصديّة أصلية تلعب دورا هاما في إدراك العالم، فيحيط بنا العالم ليس كأسلوب من الموضوعات نكون نحن تأليفا له ولكن كمجموع منفتح على الأشياء التي نحن ملقون نحوها"⁵.

ومما سبق ذكره يتبين لنا أن كل من هيدغر وميرلوبونتي يتفقان في القول بفكرة الوجود في العالم لكنهما يختلفان في مفهوم الوجود وبالتحديد علاقتنا به، حيث يؤكد هيدغر على ذلك الاختلاف الموجود بين الوجود والموجود من خلال الفرق الأنطولوجي القائم بينهما وعليه فإن العلاقة بين الإنسان والوجود هي علاقة انفصال، إلا أن ميرلوبونتي يؤكد على أن الموجود في اتصال دائم مع وجوده حيث يجعل من "مهمة الفلسفة هي البحث في الاتصال مع الوجود الغليظ"⁶ L'être brut أو "الوجود العمودي"⁷ L'être vertical الذي نكون فيه على اتصال مع الأشياء

Otto Bogler: La pensée de Heidegger, Op.Cit, p. 97. 1

Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, O p.cit, p. 19. 2

Ibid. p. 19. 3

Simone de Beauvoir, Le Deuxième sexe, édition Gallimard 1968, Paris, Op.Cit, p. 17. 4

Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, p. 444. 5

Merleau-Ponty: Signes, édition Gallimard, Paris, 1960, p. 31. 6

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, p. 221. 7

والآخرين والعالم والتاريخ ككل، وفكرة الاتصال هذه بين الوجود والوجود هي التي نجدها عند لوفيناس Levinas إذ يقول: "إن فعل الوجود يحمل علاقة اتصال بين الوجود والوجود، حيث يشكلان ثنائية"¹ وقد تحدث ميرلوبونتي عن بعض مظاهر هذا التواصل والتي منها ما يتجلى في ميدان الفن.

يحقق العمل الفني علاقة التكامل بين جسد العالم وجسد الفنان ذلك لأنه: "لا يمكن أن نقول بأن الروح تصور، أما المصور فعندما يسلم جسده إلى العالم فإنه يحول العالم إلى تصوير ولأجل فهم هذه التحولات يجب علينا العودة إلى الجسد الفاعل أو الواقعي"² وهو الذي يسمى بالجسد الفينومينولوجي الذي يكون لامسا وملموسا، ناظرا ومنظورا إليه وهو الذي من خلاله يتحقق وجودنا في العالم، وهكذا يكون الإنسان مرتبطا بالوجود ممتدا فوق هذا الوجود، يتحول من الغموض إلى الضوح دون أن يكون موضع تجربة مجهولة لأن هذه التجربة تعبر عن تواجد جسد مع جسد³ ليس فقط جسد إنسان مع جسد إنسان آخر وإنما جسد الإنسان مع جسد العالم.

وتأسيسا على ما سبق ذكره نصل إلى أن المفهوم الجديد للوجود في فينومينولوجيا ميرلوبونتي يختلف عن الوجود الذي يتحدث عنه سارتر أو الذي هو الغاية القصوى عند هيدغر لأن هذه المفاهيم مرفوضة عند ميرلوبونتي وهذا ما يؤكد في قوله: "إن نقطة انطلاقنا ليست هي الوجود موجود والوجود غير موجود ولا هي: ليس هناك غير الوجود- وهي صياغة لفكر شمولي، فكر تحليلي- لكن: هناك وجود، هناك عالم، هناك شيء ما"⁴ فالوجود لا يقابله عدم كما أنه ليس فكرة مطلقة بل هو الوجود الذي يحتوي عدمه والذي هو على اتصال مع موجوده ولا يفصل عنه. إنه الوجود المتجسد.

وعليه نستنتج أن ما يميز فكرة الوجود المتجسد هو أنها تقدم حلولا للكثير من المشكلات المترتبة عن الفلسفات السابقة سواء المعرفية منها أو الوجودية

Emanuel Levinas: De L'existence à l'existant, édition Gallimard, 1981, p. 37. 1

Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, p. 16. 2

Francois Heideseck: L'ontologie de Merleau-Ponty, Presse Universitaire de France Paris, 1971, p. 51. 3

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, p. 121. 4

وخصوصا منها علاقة الذات بالموضوع، وعلاقة النفس بالجسد، ومسألة الوجود في العالم، فكان ميرلوبونتي أن تجاوز الكثير من الفلسفات السابقة سواء الحديثة منها أو المعاصرة لأنه أدرك أن: "التفلسف هو البحث وافترض أن هناك أشياء يجب رؤيتها والتحدث عنها، لكننا اليوم لم نعد نبحت لأننا نرجع إلى أحد التقاليد أو آخر ثم ندافع عنه"¹ وهي إذن دعوة لتجاوز الموروث العمل على أن نبحت عن أشياء جديدة نعبر عنها أو بالأحرى نتركها تعبر عن نفسها، إنه العالم المنسي، عالم الأشياء وعالم الآخرين وهذا ما سنتحدث عنه في العنصر اللاحق.

2- الوجود لأجل الآخر:

إن مشكلة الآخر من أهم المشكلات التي عالجها الفلاسفة عبر مختلف مراحل الفكر الفلسفي سواء في الفلسفة اليونانية أو الحديثة أو المعاصرة، ومن بين أهم التساؤلات التي طرحت حول الآخر نذكر: من هو الآخر؟ كيف يمكن معرفة الآخر؟ هل يمكن أن يكون الآخر في لحظة ما خطرا على وجودي؟ وإننا نجد أن ميرلوبونتي يتحدث عن الآخر في أغلب مؤلفاته سواء المتقدمة أو المتأخرة، من "فينومينولوجيا الإدراك" إلى "المرئي واللامرئي" وهذا ما يدل على الاهتمام الكبير الذي أولاه إلى الآخر ولا أدل على ذلك من أنه ارتبط بميادين متنوعة كالجسد والنظرة واللغة والنزعة الجنسية وغيرها، وعليه نتساءل: ما هو موقف ميرلوبونتي من الآخر؟ وكيف يكون الوجود لأجل الآخر من أهم أبعاد الوجود في العالم؟ عندما نتحدث عن الآخر فكثيرا ما نستخدم عبارة "مشكلة الآخر" ولكن لماذا لم ننتبه إلى أن هذا الآخر هو بالأصل ليس مشكلا؟ وحتى ولو كان كذلك، لماذا لا نتصور أن الاختلاف الذي حدث بين الفلاسفة عبر التاريخ في النظرة إلى الآخر يرجع إلى سوء طرح المشكلة؟ إن أغلب الفلاسفة اتجهوا إلى التفكير في محاولة حل مشكلة الآخر، في حين نجد ميرلوبونتي يؤكد على أن: "المهم ليس إيجاد مخرج لحل "مشكلة الآخر" وإنما هو تغيير المشكلة"² وهو يدعونا إلى البحث في العلاقة القائمة بين الأنا والآخر وعن كيفية حدوث هذا الانقسام والانفصال عن

Merleau-Ponty: Eloge de la philosophie, édition Gallimard Paris, 1965, p. 66, 67.

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, p. 322. 2

الآخر، بحيث أصبح مقابلا أو مغايرا لي في حين أن الهدف الذي ينبغي أن نسعى إلى تحقيقه هو: "البحث عن هذا التابع الغريب الذي يجعل الآخر دائما هو نصفي الثاني فأفصله على ذاتي وأضحى من أجله¹ فنكون هنا إزاء نظرة جديدة إلى الآخر تبحث عن الدروب الموصلة إليه، لأنني لا يمكن أن أوجد دونه أو بالتحديد لأنني موجود معه في العالم.

لكي تجيب فينومينولوجيا ميرلوبونتي عن هذه الأسئلة وغيرها، تدخل في حوار مع تطور النظرة إلى الآخر في الفلسفة الغربية، التي نظرت إليه دائما نظرة سلبية فيندرج موقف هيغل مثلا من الآخر في الإطار العام لفلسفته التي تحدد مسار الوعي وفق مسار جدلي ينطلق فيه الوعي من ذاته ثم ينفي وجود الآخر ليصل إلى الروح أو معرفة المطلق وهنا يقول هيغل: "يكون الوعي حقيقة مطلقة عندما يصل إلى معرفة ذاته وذلك مروراً بالتأكيد على أن الآخر هو شيء غريب ومختلف عني"² فحتى ولو كان الآخر موجودا معي إلا أن له وجودا خاصا به ومستقل عني، وهذا ما تعبر عنه علاقة السيد بالعبد، فيشعر السيد بوجوده كسيد عندما يلقي أوامره على العبد وأن العبد كذلك يشعر بوجوده الخاص عندما يمتثل لأوامر سيده، فهما موجودان معا، لكن وجود كل واحد منهما يتوقف على نقيض وجوده الذي هو وجود الآخر.

إن هذه النظرة السلبية إلى الآخر هي ما يرفضها ميرلوبونتي، فعلى الرغم من أنه أرجع الفضل في ظهور الوجودية إلى هيغل في مقاله الذي يحمل عنوان "الوجودية عند هيغل" من كتاب "المعنى واللا معنى" إلا أنه رفض منهجه الجدلي الذي يقضي الآخر من أجل إثبات الذات: "فهذا الآخر الذي أنظر إليه على أنه خصمي هو ليس خصمي إلا أنه أنا ذاتي فأنا أوجد في الآخر مثلما أجد شعور الحياة في شعور الموت"³ فيتحول مفهوم الجدل أو بالتحديد وظيفته من إقصاء الآخر إلى إثبات وجوده بل وتحول النظرة ككل إلى علاقة الأنا بالآخر من علاقة

Merleau-Ponty: La Prose du Monde, édition Gallimard, Paris 1969, 1
p. 188.

G.W.F. Hegel: la phénoménologie le l'esprit, trad. par: Jean Hyppolit, 2
édition Montaigne, Paris, 1987, p. 202.

Merleau-Ponty: Sens et Non sens, Op.Cit, p. 85. 3

إثبات وجود الأنا مقابل الآخر إلى الحديث عن الوجود لأجل الآخر، وهنا بالتحديد يكمن تجاوز ميرلوبونتي لمواقف الفلسفات السابقة.

أما بالنسبة إلى مؤسس الفينومينولوجيا فإن موقفه من الآخر يندرج في إطار الفينومينولوجيا الترنسندنتالية أي من خلال خبرتنا الخالصة الكامنة في الوعي، فيكون الآخر كما يؤكد على ذلك هوسرل: "قبل كل شيء موجودا في خبرتي كما أتعرف عليه عندما أتعلم في مفهومه الوجودي التفكري (هو بمثابة تساوق مع "أناي المفكر" وهو يحتاج لكي أظهر بنيته التفصلية) فهو بالنسبة لي "موضوع متعالٍ موجه"¹ ذلك أن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لا تنظر إلى الآخر كوجود في العالم تربطنا به علاقات وجودية متنوعة ولكن على الرغم من ذلك فإن لها فضلا كبيرا على الفلسفات الفينومينولوجية والوجودية لأنها أسست لمفهوم الذاتية المتبادلة Intersubjectivité "فالذاتية المتبادلة تمتلك من خلال الوضع المشترك ذاتية بينية تكون من خلالها العالم الموضوعي بطريقة ذاتية بينية، فتكون هذه الذاتية المتبادلة بمثابة "نحن" متعالٍ وتكون الوحدة الأساسية في هذه الذاتية المتبادلة هي الأنا المفكر وبمجموعه أنوات أو ذوات مفكرة"².

ومن جهة نظر الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي فإن الأنا أو الآخر ليس ذاتا مفكرة واعية وإنما ذات متجسدة، وهنا يستفيد ميرلوبونتي من مقولة الذاتية - المتبادلة الهوسرلية ويعطيها أبعادا جديدة تكون أكثر واقعية، حيث أن ما نفهمه من تأكيده على أن الذاتية المتبادلة التي تكشفها لنا الإحالة الفينومينولوجية تبين أن الذات موجودة في جسد، والجسد بدوره موجود في العالم³، وهنا يؤكد ميرلوبونتي على أن: "الآخر ليس "وعي" وإنما هو يسكن جسدا من خلاله يسكن العالم... فهو دائما في تجسد غير مكتمل إنه وراء الجسد مثلما أن معنى اللوحة وراء ورقة الرسم"⁴.

Husserl Edmund: Méditations Cartésiennes, Introduction à la 1
Phénoménologie, trad. par, Emanuel Levinas, Paris, 1953, p. 75.

Ibid. p. 90. 2

Philippe Huneman et Estelle Kulich: Introduction à la phénoménologie, 3
Armand Colin, Paris, 1997, p. 114.

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, p. 263. 4

إن الجسد الفينومينولوجي الذي يتحدث عنه ميرلوبونتي هو الذي نظر إليه بعض الفلاسفة مثل سارتر على أنه موضوع مثل بقية الموضوعات والأشياء الموجودة في العالم، وهذا ما يؤكد عليه سارتر بقوله: "هذه السيدة التي أراها تتجه نحوي، وهذا الشخص الذي يجتاز الطريق، وهذا المتسول الذي أسمعته يغني أمام نافذتي إنهم بالنسبة لي موضوعات"¹ وموقف سارتر هذا يرجع إلى تمييزه بين الجسد كوعي لذاته والجسد كوعي للآخر، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هناك وجود من هذا النوع يكون فيه الآخر متميز عنا تماماً؟ وبعبارة أدق هل يمكن فعلاً أن ننظر إلى الآخر على أنه موضوع فقط؟

رأينا أن فينومينولوجيا ميرلوبونتي تميز بين الجسد الموضوعي والجسد الفينومينولوجي، فالأول موضوع اختصاص العالم أما الثاني فهو خاصتي أو ملكي: وما يقال عن جسدي يقال كذلك عن جسد الآخر أي أن له جسداً لا يمكنني أن أنظر إليه كموضوع وهنا ما يؤكد ميرلوبونتي: "إننا لن نفهم الآخر الذي أمامنا إذا نظرنا إليه كموضوع"² لأن وجودية سارتر عندما تنظر إلى الآخر كموضوع فهي تنفي وجوده كوجود فعال أو كوجود مشترك مع وجودي، وعليه فنحن لا نوجد مع آخرين هم مجرد موضوعات وإنما مع آخرين هم أجساد مثلنا كوجود فعلي متحقق في العالم.

وما يبين لنا أن سارتر ينظر إلى الآخر نظرة سلبية، هو اعتباره لنظرة الآخر على أنها تشكل خطراً على وجودي وتحد من حريتي إذ يقول: "أنا موجود في عالم يملكني فيه الآخر، لأن نظرة الآخر تأسر وجودي"³ فهي تجعل وجودي وجوداً للآخر وليس وجوداً خاصاً بي، وهذا ما يجعله يؤكد على أن: "الآخر هو الموت الخفي لإمكانياتي حيث أشاهد هذا الموت كتحفي وسط العالم"⁴ أما إذا ذهبنا إلى موقف ميرلوبونتي فإنه يرى مقابل ذلك أن نظرة الآخر لا تحد من حريته بل على العكس من ذلك فهي تدعم هذه الحرية لأنها تدل على وجودنا في عالم واحد مشترك وهنا يقول: "فعندما تقع نظرة الآخر علي فإنه يدخلني في مجاله ويسلبني

J-Paul Sartre: L'Être et Néant, Op.Cit, p. 298. 1
 Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 188. 2
 J-Paul Sartre: L'Être et Néant, Op.Cit, p. 307. 3
 Ibid. p. 311. 4

جزءاً من وجودي، وإنني أعلم أنني لا أستطيع استرجاعه إلا إذا أسست علاقات معه، فأجعله يتعرف علي من خلال حرите مثلما أن حريتي تتطلب بالنسبة إلى الآخرين نفس الحرية¹ كما يقول في "نثر العالم": "إن الآخر في نظري هو دائم مرتبط بما أراه وأسمعه، إنه هنا بجانبني أو خلفي، إنه ليس في هذا المكان لكي تأسره نظرتي وتفرغه من كل "داخله" فكل آخر هو آخر أنا ذاتي"².

وعليه ليس هناك وجود يقابله عدم بل إن الوجود يحتوي عدمه لأن نظرية الآخر لا تحيلني إلى عدم وإنما تثبتني في الوجود وهنا يقول ميرلوبونتي: "إن مرئي الآخر هو لا مرئي أنا، وإن مرئي أنا هو لا مرئي الآخر هذه العبارة هي "لسارتر" ولا يجب أن نحتفظ بها لذا علينا أن نقول: الوجود هو هذا التطاول الغريب الذي يجعل المرئي لا ينفلق على الآخر لأنهما يفتحان معا على نفس العالم الحسي"³ لذا نجد أن ميرلوبونتي في أغلب مؤلفاته يؤكد على ضرورة النظر إلى الآخر من خلال الوجود في العالم، لأن معرفة الذات أو الأنا لا تتم إلا من خلال الوجود المتجسد وأهمية ذلك تكمن في: "أنني إذا اخترت تلازم الوعي مع جسده ومع العالم فإن إدراك الآخر وتنوع الوعي لا يشكلان أي صعوبة"⁴ لذا فإن الخطأ الذي وقع فيه سارتر وبعض الفلاسفات السابقة هي إما أنها تنظر إلى الآخر كموضوع أو شيء ما مثل بقية الموضوعات أو أنها تنظر إليه على أنه وجود مستقل ومنفصل في وجوده عن وجود الأنا، إلا أن فينومينولوجيا ميرلوبونتي تبين لنا أنه مثلما نتعرف على الأشياء من خلال الجسد كذلك فإننا نتعرف على الآخرين ونوجد معهم من خلال الجسد، وبالعودة إلى خبرة الوجود في العالم يظهر لنا ذلك الارتباط بين جسدي وجسد الآخر وجسد العالم.

ويتبين لنا مما سبق ذكره أن ميرلوبونتي يجعل من الوجود، وجوداً متجسداً مع الآخر فتقاطع إدراكاتي مع إدراكاته وخبرتي مع خبرته ونظرتي مع نظراته وأكون حراً وحريتي مرتبطة بحرية الآخر، ويكون العالم عالم الذاتية المتبادلة تحياً فيه أجساد مع أجساد أخرى، وتربط بين الأنا والآخر علاقات متنوعة مثل علاقة

Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 410. 1

Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 186. 2

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 269. 3

Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 403. 4

الصداقة والحب والعلاقة الجنسية ويجمع بيننا الماضي والحاضر والمستقبل، وصحيح أن العلاقات الاجتماعية تعرف تصادما وصراعا بين الأفراد انطلاقا من الرغبة في تحقيق المصلحة الشخصية فتتشابك سلوكياتي مع سلوكيات الآخر، إلا أن هناك الكثير من المصالح المشتركة التي تكون هدفا واحدا، حيث أتخذ مع الآخر من أجل تحقيقه وما المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية وغيرها إلا دليل واقعي على ذلك.

أما بالنسبة إلى هيدغر، فحتى ولو كان الدازين فكرة أساسية في الفينومينولوجيا الأنطولوجية إلا أنه لم يهمل علاقته بالآخر الذي يعد بعدا مهما من أبعاد الوجود-في-العالم وهذا ما يمكن أن نعتبره قاسما مشتركا بين هيدغر وميرلوبونتي لأن العالم كما يؤكد على ذلك هيدغر هو: "الذي أتقاسمه مع الآخرين، فعالم الدازين هو عالم مشترك و"الوجود-في" هو بالضرورة "وجود-مع" لأننا نتواصل مع الآخر"¹ لكن المتتبع لتحليلات "الوجود في الزمان" يلاحظ أن هيدغر لا يتحدث عن الآخر إلا لكي يتحدث عن الدازين وكأننا بصدد حركة الوعي عند هيدغر أو الأنا المتعالى عند هوسرل من جهة ومن جهة أخرى وهو الأهم يتبين لنا أن الوجود في العالم وبالتحديد الوجود-مع الذي يتحدث عنه هيدغر ليس هو الوجود الفعلي المعاش الذي تعبر عنه العلاقات الوجودية سواء مع الآخر أو مع العالم، وربما يرجع ذلك إلى أن معنى الوجود عند هيدغر يختلف عن معنى الوجود الذي يتحدث عنه ميرلوبونتي والذي هو الوجود المتجسد في العالم كما أن نقطة الاختلاف الأساسية بينهما هي أنه إذا كان هيدغر يتحدث عن الآخر في إطار الوجود مع فإن ميرلوبونتي يتحدث عنه في إطار الوجود من أجل.

تعمل الفينومينولوجيا الجديدة على وصف تجربة الوجود من أجل الآخر في العالم وبالتالي فهي تؤسس لفلسفة فينومينولوجية وجودية جديدة تعيد جسور التواصل مع الآخر، وقد قدم لنا ميرلوبونتي الكثير من الأمثلة الواقعية التي تؤكد هذه الفكرة فيقول مثلا: "إنني أنظر إلى هذا الشخص المستغرق في نومه ثم يستيقظ فجأة ويفتح عينيه ويقوم بحركة نحو قبعته التي سقطت أمامه فيحملها ويضعها على رأسه لكي تحميه من أشعة الشمس وهذا ما يقنعني أخيرا أن

شمسي هي شمسه فهو يراها ويحس بأشعتها مثلي، لأننا شخصين نشترك في إدراكنا للعالم"¹ أما إذا عدنا إلى موقف هيدغر من الآخر فإننا نجد أنه يتحدث عنه من وجهة نظر مختلفة قد لا تكون سلبية مثل نظرة سارتر ولكنها ليست إيجابية ولا تواصلية مثل موقف ميرلوبونتي لأن هيدغر يرى أن علاقتنا بالآخر تحكمها تجربة الموت.

إننا العلاقة مع الآخر ليست علاقة تنافر وصراع كما نجدتها عند هيغل ولا هي علاقة خوف وإقصاء كما رأينا مع سارتر ولا هي كذلك لأجل الموت كما يبين هيدغر بل هي علاقة تكامل وتواصل دائم ومستمر، ولا يجعلني هذا التواصل أمتلك جسد الآخر كما لا يمتلك هو جسدي، وإنما نحن موجودون بأجسادنا في العالم وتنوع وسائل التواصل مع الآخر ولا تتوقف عند هذا الحد بل تتعداها إلى جانب آخر لا يقل أهمية ألا وهو اللغة. ويعتبر التخاطب مع الآخرين من أهم أساليب التواصل معهم "لأن ما يجعل الإنسان حاضرا في العالم ومع الآخرين هو اللغة"² فمن خلال اللغة سواء الطبيعية أو الاصطلاحية يعبر الأنا عن آرائه وأفكاره ومواقفه للآخرين فيخلق الحوار مبادئ مشتركة بين الأنا والآخر، وما نلاحظه هو أن ميرلوبونتي عندما يتحدث عن الآخر والأنا فإنه يذكر دائما الآخر قبل الأنا لأنه أدرك أنه لا فرق بينهما "فالآخر هو أنا معكوس إلى الخارج"³ وهذا ما يدخل في إطار المهمة التي سعت الفينومينولوجيا الجديدة إلى إنجازها ألا وهي مهمة العودة إلى العالم والكشف عنه ولا بد أن هذه المهمة لن يتم إنجازها إلا من خلال المرور بالآخر وكما يقول غابريال مارسال Gabriel Marcel: "أنا لا أتصل أبدا بذاتي إلا على مقياس اتصالي بالآخر"⁴.

وتأسيسا على ما سبق ذكره يتبين لنا أن مقولة الوجود مع الآخرين في العالم تحمل الكثير من الأبعاد المعرفية والوجودية، فإضافة إلى أنها تحل بعض المشكلات المعرفية التقليدية كأولوية الوعي، وعلاقة الذات بالموضوع لأن الأنا

1 Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 189.

2 Merleau-Ponty: Résumés de Cours, Coll2ge de France, 1952-1960, édition Gallimard Paris, 1968, p. 30.

3 Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 222.

4 Gabriel Marcel: Essais de philosophie concrète, Op.Cit, p. 56.

يصبح هوا لآخر والآخر هو الأنا فهما شيء واحد: "والآخر مرآة لي مثلما أنا مرآة له"¹ فهي كذلك تقدم حلا لمشكلة الوجود فلا يكون الوجود مقابلا للعدم ولا هو وجود من أجل الموت وإنما هو وجود متجسد مع الآخرين: "لأنهم توائمى أو جسد جسدي وحتى لو كنت لا أستطيع أن أحيا حياتهم وهم في غياب عني كما أني في غياب عنهم، إلا أن هذه المسافة هي في الوقت نفسه قرابة غريبة، يمكن لوجود المحسوس من دون أن يحرك ساكنا أن يخالط أكثر من جسد"² وهنا ما يجسد وحدة الوجود المفقودة في الفلسفات السابقة خصوصا مع ديكارت لأننا يمكن أن نعتبر موقف ميرلوبونتي من الآخر هو نقد مباشر للكوجيتو الديكارتي فيكون وعي الذات مرتبطا دائما بوعي الآخر ولا ينغلق على ذاته وبالتالي هذا ما يمكن فينومينولوجيا ميرلوبونتي من معالجة مشكلات فلسفية تقليدية من جهة وتقدم تصورات جديدة حول الآخر من جهة أخرى، ستعمل على استثمارها وتوظيفها لاحقا في مجالات أخرى. وهكذا ينقلنا حديث ميرلوبونتي عن الآخر من تلك الصورة السلبية التي نقلتها لنا الفلسفات السابقة عن الآخر والتي تحمل معاني النفي والخوف والخطر والموت إلى صورة جديدة أكثر إيجابية وملينة بالحياة، تبين لنا أن ما يجمعنا بالآخر هو الحب والصدقة والعيش في عالم واحد.

رابعا: فينومينولوجيا اللغة والفن لدى ميرلوبونتي

أن الموضوع الرئيس الذي تختص بدراسته هو كلمات الذات وأقوالها وليس اللغة منظورا إليها على أنها نظام من العلامات اللغوية كما تؤكد على ذلك اللسانيات عند دي سوسير، فيقدم لنا ميرلوبونتي بالتالي تصورا جديدا حول بعض المشكلات اللغوية التقليدية والتي أهمها علاقة اللغة بالفكر والصوت بالصمت، ليبين لنا أن المعنى الذي يحمله الصمت أبلغ من المعنى الذي يحمله الصوت وهنا بالتحديد يتميز عن غيره من الفلاسفة المعاصرين لأنه ينظر إلى الفن خصوصا في ميدان الرسم على أنه أسلوب تعبري إبداعي.

Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.Cit, p. 115. 1

Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 22. 2

1- العودة إلى الذات المتكلمة:

إذا كان الموقف الفلسفي لا يتأسس من فراغ، فإن هذا بالضبط ما ينطبق على فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي لأنه استلهم الكثير من الأفكار والمفاهيم سواء من مؤسس الفينومينولوجيا إدموند هوسرل أو من مؤسس علم اللغة الحديث فرديناند دي سوسير، إلا أنه تمكن من تجاوز الكثير من المفاهيم الهوسرلية ودخل في حوار مع اللسانيات، وهذا ما مكنه من بناء موقف جديد خاص به جعله ينحت مصطلحات جديدة تشترك في قاسم واحد ألا وهو العودة إلى الكلام أو ما سميناه بفينومينولوجيا الكلام وهي لا تقل أهمية عن الجانب العلمي في دراسة اللغة الذي تمثله اللسانيات على وجه الخصوص والتي أخذت اهتماما كبيرا من قبل كل علماء اللغة المعاصرين عكس المنظور الفينومينولوجي في دراسة اللغة ليس فقط عند ميرلوبونتي وإنما كذلك عند هوسرل وهيدغر، هذا المنظور الذي لم يأخذ نصيبه من الدراسة.

لقد ظهرت اللسانيات في أوائل القرن العشرين على يد اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير فكانت بمثابة نقطة تحول بارزة في ميدان الدراسات الآنية أو الوصفية وذلك كنتيجة للتطورات العلمية الحاصلة في ميدان العلوم التجريبية، فأراد دي سوسير أن يجعل من اللغة موضوعا مستقلا قائما في حد ذاته، من خلال النظر إلى اللغة على أنها ظاهرة مستقلة عن غيرها من الظواهر الأخرى وهذا ما أدى به إلى القول بفكرة "نظامية اللغة" أي أن اللغة نظام من العلامات اللغوية التي تربط بينها علاقات داخلية، وهنا يتضح الموضوع الذي يختص الألسني بدراسته حيث يقول دي سوسير: "إن قسمي اللسانيات يحددان على التوالي موضوع دراستنا فلدينا أولا اللسانيات الآنية *Linguistique Synchronique* وهي تشمل العلاقات المنطقية والنفسية التي تربط بين ألفاظ النظام اللغوي والتي يجمع بينها نفس الوعي الجماعي وهناك اللسانيات التاريخية *Linguistique Diachronique* وهي تدرس على العكس من ذلك العلاقات القائمة بين الألفاظ التي لا يجمع بينها نفس الوعي الجماعي، فهي موجودة دون أن تشكل فيما بينها نظاما"¹ وهذا النظام هو ما

Ferdinand de Saussure: Cours de Linguistique Général, Payot, Paris, 1972, p. 140.

يسميه دي سوسير باللسان لأن اللغة تنقسم إلى جانبين يسمى الأول باللسان La langue ويمثل الجانب الاجتماعي في اللغة أما الثاني فهو الكلام Le Parole وهو الجانب الفردي منها، ويتخذ دي سوسير من اللسان موضوعا للدراسة العلمية ويخرج الكلام من هذا الموضوع وذلك لأنه يرتبط بالذات المتكلمة، وهنا بالتحديد تكمن نقطة الاختلاف الجوهرية بين دي سوسير وميرلوبونتي.

ترفض فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي هذا الفصل الكلي بين الجانبين التزامني والتعاقبي أو الآني والتاريخي، بحجة أن ماضي اللغة كان في لحظة معينة حاضرها، فحتى ولو كانت اللغة نظام ثابت من العلامات فإن هذا النظام لا يمكن دراسته في معزل عن تاريخه وبالتحديد عن الذات التي تتكلم، وهنا يؤكد لنا ميرلوبونتي: "أن اللغة لا توجد في اللحظة التي تؤدي فيها وظيفة معينة أو هي مجرد نتيجة بسيطة لماضي موجود خلفها، بل إن هذا التاريخ هو الأثر المرئي لسلطة لا يمكن تجاوزها"¹ وهي سلطة تفرض علينا التوجه إلى الاهتمام بالكلام الذي أهملته اللسانيات المعاصرة وهنا يؤكد باسكال ديوند Pascal Dupond أنه على الرغم من تأثير ميرلوبونتي بالكثير من المبادئ الذي وضعها دي سوسير إلا أنه يرفض بعضها خصوصا ما تعلق منها بموضوع الدراسة وهنا يقول: "إن تاريخ اللغة هو الذي يحدد الكيفية التي تكون عليها فكرة اللغة كلسان كما أنه هو الذي يحدد مميزاتها النظامية"² لذا فإن ما تؤكد عليه فينومينولوجيا الكلام هو التقاطع والمعكوسية بين التزامن والتعاقب، فلا يمكننا أن ننظر إلى جانب دون آخر فتصبح العلاقة بين الكلام واللسان كالعلاقة بين النفس والجسد.

يعيب ميرلوبونتي على اللسانيات نظرتها إلى اللغة على أنها لسان أو نظام ثابت من العلامات لأن هذه النظرة تتجاهل القدرات والإمكانات الموجودة في الكلام الصادر عن الذات المتكلمة كما أنه من المسائل التي تختص فينومينولوجيا الكلام بدراستها هي الكلام باعتباره تخاطبا بين الذوات المتكلمة، فإذا كانت لسانيات دي سوسير تدرس اللسان في بنيته الداخلية على اعتبار أنه علاقة بين علامات أو بين

Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 32. 1

Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, édition ellipses, Paris, 2008. p. 68. 2

دوال ومدلولات فإن ما نهتم فينومينولوجيا الكلام بدراسته هو الكلام كملكية للذات المتكلمة ونبرة الصوت وكيفية ترتيب أقوال الذات، وضد تمييز دي سوسير بين اللسانيات والكلام يؤكد إيتيان بانبونيه Etienne Binbenet بأن فينومينولوجيا ميرلوبونتي تبين لنا أن اللسان محاط بالكلام وأن الكلام بدوره يعتمد على القدرة التعبيرية التي يوفرها اللسان¹

تعبير فينومينولوجيا الكلام عن ذلك الجهد في تحويل البحث اللغوي من اللسان إلى الكلام لذا فقد سعى ميرلوبونتي إلى تكوين فكرة لغة ممكنة تتشكل بالاعتماد على ما يسميه باللغة الراهنة أو الحالية Langage Actuel التي هي لغة الذات المتكلمة ويحدد ميرلوبونتي دور اللسانيات في كونها وسيلة منهجية غير مباشرة نجعلنا نوضح من خلال وقائع اللغة الأخرى هذا الكلام الذي يتلفظ داخلنا والذي نحن متصلين به من خلال رابط سري حتى أثناء عملنا العلمي²، وهذا ما يبين لنا أن فينومينولوجيا الكلام تسعى من خلال العودة إلى كلام الذات المتكلمة إلى الاحتكاك باللغة العادية المستعملة التي هي أفعال لغوية تحمل معنى قصدي وجهته العالم وهذا يوضح لنا أكثر طبيعة اللغة ودور الذات المتكلمة في تحديد هذه الطبيعة، وهو ما يحسب لصالح فينومينولوجيا ميرلوبونتي مقابل الدراسة العلمية للغة: "فمن وجهة نظر فينومينولوجية أي بالنسبة إلى الذات المتكلمة التي تستعمل اللغة كوسيلة للتواصل، فإن اللغة تعثر على وحدتها: فلا تكون نتيجة لماضي فوضوي لأحداث السنوية مستقلة، وإنما كنظام تلتقي جميع عناصره في جهد تعبري خاص يتجه نحو الحاضر أو المستقبل³ وإذا أردنا أن نتعرف على طبيعة اللغة فليس علينا فقط أن ندرس حاضرها الذي هو نتيجة لتراكمات الماضي أي اللغة كوجود مستقل عن الذات وإنما علينا التوجه إلى أقوال الذات وكلماتها التي لا تحمل معناها في ذاتها وإنما قد يكون مؤجلا بل حتى أن الذات أحيانا لا تفهم معنى كلماتها إلا أثناء أو حتى بعد أن تتكلم.

Etienne Binbenet: Nature et Humanité, Le Problème Anthropologique 1
Dans L'œuvre De Merleau-Ponty, Librairie Philosophique, Paris,
2004, p. 228.

Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 23. 2

Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 107. 3

تتابع فينومينولوجيا ميرلوبونتي وصفها لسيرورة الكلام رافعة بذلك شعار العودة إلى الكلام بدل اللسان وإن الدعوة إلى هذه العودة تمثل في حد ذاتها انتصارا لفلسفة أرادت أن تبين لنا أن الكلام لا يقل أهمية عن اللسان، فيعمل الفينومينولوجي على استقصاء عفوية الكلمات مقابل نسقية العلامات ويصف لنا ميرلوبونتي هذه العفوية بقوله: "إنني أتكلم وأعتقد أن فؤادي يتكلم، أتكلم وأعتقد أنني عندما أتكلم فأنا أتكلم كما أعتقد أن أحدا يتكلم في داخلي أو أن أحدا يعرف ما سأقوله قبل أن أقوله وكل هذه الظواهر كثيرا ما تكون متداخلة تحتاج إلى مركز مشترك"¹ وإن وصف حالات التكلم هذه يدل على تمكن فينومينولوجيا ميرلوبونتي من سر أغوار الكلام وبالتالي إيجاد روابط وجودية في كلام الذات وبين الذات المتكلمة جعلتها تضيء من خلال عفوية التكلم وانفتاح اللغة وإبداع المعاني مشروعية أكثر على الذات وكلامها.

ومما سبق ذكره يتضح لنا أن هناك قاسم مشترك بين هيدغر وميرلوبونتي ألا وهو العودة إلى الكلام كموضوع للدراسة لكن ما يشكل اختلافا واضحا بينهما هو أن هيدغر يفصل الكلام عن الذات في حين ينظر ميرلوبونتي إليه في ارتباطه بالذات المتكلمة وحتى ولو أن هيدغر ربط الكلام بالوجود في العالم إلا أنه يفتقد إلى تلك اللحمة التي تؤكد عليها فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي لأننا كما يقول: "نحيا في عالم يكون الكلام فيه هو المؤسس"² كما أن "الكلام هو مركبتنا للتوجه إلى الحقيقة مثلما أن الجسد هو مركبة الكائن في العالم"³ فتكون العودة إلى الكلام هي عودة إلى الإدراك وإلى الخبرة وإلى التاريخ، فتصبح الفلسفة كلاما والكلام فلسفة، والكلام هنا ليس هو الألفاظ فقط وإنما هو اللحمة التي تجمع بين الوعي والكلمة والجسد والتاريخ والعالم، لذلك لا يمكننا أن نشبه الكلام بفكرة المثال عند أفلاطون ولا بفكرة المطلق عند هيغل ولا حتى الوجود عند هيدغر وإنما هو فلسفة جديدة هو عودة إلى الذات المتكلمة الموجودة في العالم وهو عودة إلى: "لغة ما قبل اللغة"⁴.

Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 27. 1

Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit, p. 214. 2

Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 181. 3

Ibid. p. 22. 4

2- الفن كأسلوب تعبري إبداعي

من المعلوم أن المنظور الفينومينولوجي عند ميرلوبونتي يؤكد على أن الكلمة ليست مجرد وسيلة بسيطة يستحوذ عليها الوعي أثناء عملية التواصل والتخاطب، لأن اللغة تتميز بقدرتها على إبداع المعاني وهذا ما تجسده مقولة اللغة المؤسسة. ومن هذه الفكرة بالتحديد ينطلق ميرلوبونتي في دراسة العلاقة بين اللغة والفن باعتبار أن الفن هو أسلوب تعبري إبداعي حيث يتم وصف الظاهرتين، فكيف يكون الفن أسلوبا تعبيريا؟

تبين لنا أغلب مؤلفات ميرلوبونتي خصوصا منها "العين والفكر" و"نثر العالم" والمعنى واللامعنى" إن الفن هو عملية تعبرية. بل هو يوقظ تلك القدرة الكامنة فينا على التعبير لذلك يسعى ميرلوبونتي إلى الكشف عن تلك اللغة الصامتة التي يلجأ إليها الفنان ويعمل على تجسيدها في أعماله وذلك من أجل معرفة طبيعتها وأسرارها وعلاقتها بالذات والعالم على حد السواء. وبالفعل فإن فنونا من قبيل فن الرسم لها قدرة كبيرة على اختراق عالم الصمت ومادامت فينومينولوجيا ميرلوبونتي تولي اهتماما كبيرا للصمت لما يمتاز به من بلاغة وقدرة على أداء المعنى فإن الارتباط بين اللغة والفن يزداد إلى درجة أن: "اللغة المؤسسة لا تلعب دورا في العملية التعبيرية إلا كذلك الدور الذي تلعبه الألوان في الرسم"¹ وهنا يتجه ميرلوبونتي إلى وصف ظاهرة اللون متجاوزا التفسيرات الكلاسيكية للعمل الفني في ميدان الرسم فالإتجاه التجريبي يعطي الأولوية لإحساس أما الإتجاه العقلي فيؤكد على أولوية الوعي لذا فإن الرسام إما حسي تسود لوحاته الألوان وإما عقلي تغلب على أعماله الفكرة والتصميم فكيف يتجاوز ميرلوبونتي هذا التعارض؟

لا تخرج فلسفة الفن عند ميرلوبونتي عن الطابع العام لاتجاهه الفينومينولوجي الجديد لذلك فقد وجد في أعمال الرسامين المعاصرين من أمثال سيزان Cézanne سندا قويا يدعم به دعوته إلى التعبير عن علاقتنا بالأشياء والآخرين والعالم وجعل هذه الموضوعات أكثر مرئية أو كما يقول: "لنعرف كيف تكون الأشياء أشياء والعالم عالما"² ومن أجل حل تلك المشكلة المعرفية

1 Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit. p. 446.

2 Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.Cit, p. 69.

التقليدية التي هي مشكلة علاقة الذات بالموضوع يعتمد ميرلوبونتي على لوحات سيزان ولأنها تعبر عن العلاقة الفعلية القائمة بين الذات والموضوع كما أنها تعمل على: "التوحيد بين الطبيعة والفن"¹ أي العودة إلى الأشياء ذاتها وإلى خبرتنا الإدراكي وهذا ما يفسر توجه ميرلوبونتي إلى وصف ظاهرة اللون وإن سر اهتمامه باللون راجع إلى أن: "العودة إلى اللون تجذبنا اقرب قليلا إلى قلب الأشياء"² فاللون ليس تمثالا ولا هو محاكاة بل هو ظاهرة مستقلة أو بالتحديد هو الشيء ذاته أو هو الجسر الرابط بين ذات الفنان وموضوع العالم الخارجي. وهكذا تقدم لنا فينومينولوجيا ميرلوبونتي تفسيراً جديداً للعمل الفني في ميدان الرسم مفاده أن الفنان لا يرجع إلى ذاته تاركاً معطيات العالم المرئي ولا يذوب مقابل ذلك في الطبيعة جاعلاً عمله الفني انعكاساً لها مما يجعل الصورة المرسومة صورة بالغة التعبير بلغة مكتملة المعنى.

تعد عملية التعبير في فن الرسم في نظر ميرلوبونتي من أهم أوجه ارتباط الفن باللغة ولا يمكن فهم موقف ميرلوبونتي من فن الرسم إلا بالعودة إلى فكرة الجسد الفينومينولوجي أو الجسد الخاص الذي هو موطن خبرة الوجود في العالم. ولكن ما هي العلاقة الفعلية الكامنة بين الرسم والجسد؟ يجيبنا ميرلوبونتي بقوله: "عندما يمنح الرسام جسده للعالم فإن الرسام يحول العالم إلى رسم ولكي نفهم هذه التحولات يجب علينا العودة إلى الجسد الفعال أو الحالي الذي ليس هو مجرد حيز في المكان أو حزمة من الوظائف وإنما هو تشابك بين الرؤية والحركة"³ لأن الجسد الفينومينولوجي هو شيء مثل الأشياء من جهة وهو مختلف عنها من جهة أخرى لأنه هو من يرى ويتحرك نحو ما يراه وإن رؤية الفنان ليست رؤية عادية مثل رؤية بقية الأشخاص لأن رؤية الفنان هي نتيجة تفاعل الجسد مع العالم لذلك يقول ميرلوبونتي عن عين الرسام أنها: "تري العالم وترى ما ينقص هذا العالم لكي يجسد في لوحة"⁴ لأن العين ليست مجرد آلة ناقلة لظواهر العالم وإنما هي تعمل على إكمال مواطن النقص فيه.

Merleau-Ponty: Sens et Non sens, Op.Cit, p. 22. 1

Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.Cit, p. 67. 2

Ibid. p. 16. 3

Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.Cit, p. 25. 4

إن لغة التعبير الكامنة في فن الرسم هي تلك اللغة التي يكتسبها الفنان من خلال خبرة العلاقة بالعالم الواقعي لذلك يبين لنا ميرلوبونتي أن "الرسم يحتاج لوقت طويل لكي يتعرف في لوحاته الأولى على الملامح التي ستكون عليها أعماله"¹ ف رؤية الفنان هي أسلوبه الخاص في انجاز العمل الفني وهذا العمل هو تعبير عن العالم أو بالتحديد عن وجود جسد الفنان أمام جسد العالم أو كما يقول باسكال ديونند Pascal dupond أن الرسم دون الرؤية هو غير مكتمل لان خبرة الرؤية هي التي توجه الرسام أثناء انجاز عمله الفني والرؤية الجيدة هي التي تقودها إلى الرسم الجيد² والفن عموما والرسم خصوصا هو استحضار العالم مثلما يعمل الكلام على التعبير عن موقف معين أو كما يقول ميرلوبونتي في "نثر العالم": "من الواضح أن المعنى اللغوي هو تماما مثل المعنى الموجود في الصورة"³ فالخطوط والألوان هي أدوات تعبيرية تؤدي الوظيفة نفسها التي تؤديها الكلمات أو حتى الإيماءات والحركات الجسدية لان فعل التصوير هو فعل من أفعال الجسد أو تعبير عن قصديه الجسد نحو العالم وعليه يمكننا أن نجتمع ما بين الكلمة والصورة والجسد لان: "الكلمات والصور تبقى غامضة مثل العمليات التي يقوم بها جسدي: الكلمات والخطوط والألوان التي تعبر هي تصدر عن ذاتي مثل حركاتي وهي ترتبط بما أقول مثلما ترتبط حركاتي بما أنجزه"⁴.

ويتجلى لنا مما سبق ذكره أن فينومينولوجيا ميرلوبونتي تنظر إلى العمل الفني في إطار اللحمة الكامنة بين الذات والموضوع وبين المرئي واللامرئي بل وحتى بين المعنى واللامعنى وكذلك بين الصوت والصمت وهو تفسير يختلف عن ذلك الذي قدمه هيدغر للعمل الفني الذي هو تجسيد لصفة الشيء لان الشيء عنده هو مجموع الشكل والمادة وهنا يشبه بين الشيء والعمل الفني إذ يقول: "نحن نبحث عن حقيقة العمل الفني لكي نجد فيه المفهوم الحقيقي للقرن حيث اتضح لنا أن بنية الشيء هي حقيقة العمل الفني"⁵ أما بالنسبة إلى ميرلوبونتي فان المعنى الحقيقي للعمل الفني

Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 52. 1

Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, édition ellipses, Paris, 2008, p. 205. 2

Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.Cit, p. 65. 3

Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 94. 4

Heidegger Martin: Chemins qui ne mènent nulle part, édition Gallimard, Paris, 1962, p. 37. 5

وبالتالي للذن فترتبط بالإدراك الحسي وبالتحديد بالجسد وهنا يقول: "إن الجسد يشبه العمل الفني وهو موطن الدلالات الحية"¹ كما يقول أيضا: "الكيف والضوء واللون والعمق هذه الصفات الموجودة أمامنا ليست كذلك إلا لأنها توقف صدى في جسدنا وهو بدوره يستقبلها"² لأن الجسد هو موطن العمل الفني وكل أشكال التعبير عموما وهكذا تربط فينومينولوجيا ميرلوبونتي التعبير بالجسد ولكي نفهم الرسام ورسمه يجب علينا العودة إلى التعبير الأولي أين يكون الجسد هو مركز الوجود.³

إذا كان الرسم يسمح للفنان بالتعبير عن وجوده في العالم فان فن الأدب والرواية على وجه الخصوص تحقق الوحدة بين المضمون الفكري والصورة اللغوية التي يظهر عليها عمله الأدبي وهنا يقول ميرلوبونتي: "إن الرواية تعبر تماما مثلما تعبر الصورة"⁴ لأن الرواية والصورة كأعمال فنية تحققان التواصل والتبليغ الذي تحققه الكلمات. لأن الإشارات الصامتة لا تقل أهمية عن الإشارات الناطقة وهذا ما يسميه ميرلوبونتي بأصوات الصمت *Les voix du silence* فالرسام أو الروائي يتواصل مع الآخرين من خلال عمله الفني ولغة الفنان هي لغة صامتة تدعوا الجمهور إلى عالمه الذي أراد أن يخاطبهم من خلاله.

لقد اهتم ميرلوبونتي بالفيلم السينمائي على قدر اهتمامه بالرسم والرواية حيث يدرس الفيلم من جانبين أولهما الفيلم باعتباره صورة بصرية وثانيهما بما هو صورة سمعية، كذلك يميز بين الفيلم الصامت والفيلم الناطق: "وما نقوله عن الفيلم المرئي يمكن قوله عن الفيلم الصوتي وهو انه في كلا الحالتين له قدرة تعبيرية"⁵ وقد يبدو موقف ميرلوبونتي بسيطا إلا انه يأخذ من الأهمية ما يجعله بالفعل جديرا بالاهتمام لأن التلازم القائم بين الصوت والصورة يحقق الطابع التعبيري الخاص بالفيلم وهذا ما نجده مثلا في الأفلام المدبلجة إلى العربية فإذا كان الممثل شيئا ويتكلم بصوت شاب أو كان نحيلا ويتكلم بصوت غليظ فان هذا ما يؤثر على

Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.Cit. p. 446. 1

Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.Cit, p. 22 2

Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, Op.Cit, p. 201. 3

Merleau-Ponty: Signes, Op.Cit, p. 95. 4

Merleau-Ponty: Sens et Non sens, Op.Cit, p. 68. 5

الطابع التعبيري للفيلم لان لحظة ارتباط الصورة بالصوت هي المعنى ذاته وقيمة الحدث المعبر عنه لا تظهر إلا من خلال هذا الارتباط.

إن للحظة الصمت في الفيلم السينمائي أهمية كبيرة: "لأن معنى الصمت يكون أكثر تأثيراً في الفيلم"¹ وخصوصاً في أفلام الرعب لان الصمت هنا يثير انتباه المتتبع للفيلم والتجربة الواقعية تثبت لنا ذلك، ولكن يبقى معنى الفيلم منتشراً بين الكلمة والصورة أو بين الصوت والصمت ليحقق الفيلم علاقة اللغة بالفن وتتنوع بالتالي أساليب التعبير في فينومولوجيا ميرلوبونتي وهنا يبين لنا باسكال ديونند Pascal Dupond في دراسته التي صدرت حديثاً أن مقولة التعبير عند ميرلوبونتي تؤخذ معنى أنطولوجي وهو ما يسميه بـ "أعجوبة التعبير" أو سحر التعبير"² وحتى ولو كان أغلب الفلاسفة المعاصرين اهتموا بدراسة التعبير على اختلاف وجهات نظرهم إلا أن ما يميز ميرلوبونتي عنهم جميعاً هو أنه اهتم بدراسة كل أشكال التعبير حيث اهتم بالجسد والإدراك والكلمة والصمت والفن.

خلاصة:

يبين لنا هذا العرض المبسط كيف عملت فينومولوجيا ميرلوبونتي على حل بعض المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلسفة المعاصرة خصوصاً مشكلتي علاقة الذات بالموضوع ومشكلة الوجود-في-العالم، متجاوزة في الوقت ذاته الطرح التقليدي للفينومولوجيا سواء مع هوسرل أو مع هيدغر، لتقدم لنا بالتالي فينومولوجيا جديدة لا تنفصل عن كل أنواع الحقائق والمعارف والعلوم المعاصرة فهي ليست مجرد تطبيق للمنهج الفينومولوجي كما وضعه هوسرل وإنما هي قراءة جديدة تبين لنا أن ميرلوبونتي لم يفكر مثل هوسرل وإنما فكر مع وضد هوسرل.

استطاعت فينومولوجيا ميرلوبونتي أن تحقق وحدة الوجود-في-العالم، وتقدم لنا تصورات ومفاهيم جديدة أقرب إلى الواقع حول الوعي والظاهرة والشيء والوجود، والأهم من كل هذا أنها أعطتنا مفهوماً جديداً حول الإنسان أو

1 Ibid. p. 71.

2 Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, p. 82.

بالتحديد هو المفهوم الحقيقي الذي أخفته عنا الفلسفات السابقة عن قصد أو عن غير قصد، جعلنا هذا المفهوم نتعرف على حقيقة وجودنا-في-العالم الذي لا يكون وجودا واعيا خالصا ولا هو وجود منفصل عنا، وإنما هو وجود واقعي في العالم مع الأشياء والآخرين.

غاستون باشلار

(1962-1884)

غاستون باشلار GASTON BACHELARD

(1884-1962)

د. خير الدين دعيش

أستاذ نظرية الأدب والتلقي، جامعة سطيف، الجزائر

غاستون باشلار GASTON BACHELARD، فيلسوف العقلانية التطبيقية ومؤسسها، ولد بفرنسا بمنطقة Bar-Sur-Aube بباريس عام 1884 وتوفي بها عام 1962، بدأ حياته المهنية معيدا في معهد "سوزان" Sézanne ثم عاملا في قطاع البريد بباريس عام 1903، ثم التحق بصفوف الخدمة العسكرية الوطنية كمكلف بالتلغراف 1906، وبعدها موظفا بمصلحة البريد والتلغراف بباريس (مكتب محطة الشرق) 1907. عمل كمدرّس للفيزياء والكيمياء بمعهد Bar-Sur-Aube بين 1919 - 1930 وحاز خلال هذه السنوات درجة الليسانس في الفلسفة بعد عام من الدراسة، ما سمح له بتدريس الفلسفة بعد الإجازة التي نالها عام 1922 في الوقت الذي كان يدرّس فيه العلوم التجريبية، ثمّ درجة الدكتوراه من كلية الآداب 1927 بأطروحة حول المعرفة التجريبية، اشتغل على إثرها أستاذا مكلفا بالدروس بكلية الآداب "ديجون" Dijon، ثمّ ما بين 1940 - 1954 أستاذا بجامعة السربون (كرسي التاريخ وفلسفة العلوم)، إلى أن حاز الجائزة الوطنية للآداب عام 1961.

تعدّ إبستمولوجيا "باشلار" نقطة تحوّل كبيرة في مسارات الإبستمولوجيا المعاصرة، خصوصا في فرنسا وفلاسفة النقد الفرنسي من أمثال "غولدمان" و"بارت" و"سارتر" و"ستاروبنسكي"، في الوقت الذي كانت تحاول فلسفته تصحيح مشاريع سابقه تَمّن اهتماما بفلسفة العلم والمعرفة أمثال "مايرسون" و"برونشفيك" و"غوبلو". وإذا كان "باشلار" قد عُرف أيضا بمؤسس العقلانية التطبيقية أو ما يسمّيه أحيانا بالمادية التقنية فلأنّ أغلب أعماله وكتبه تنزّع إلى

تأسيس إبستمولوجية العلوم الطبيعية في ظلّ ما استحدثه من مفاهيم في فلسفة العلم والمعرفة لعلّ أبرزها مفهوم (العقبات الإبستمولوجية) و (القطيعة الإبستمولوجية) و (الجانبية الإبستمولوجية)، فالعلم عنده هو دائما أفكار مصحّحة باستمرار، وكلّ فكرة تشكّل عقبة جديدة كالمعرفة العامة والمعرفة الواحدية، لذا ينبغي على الفيلسوف العلمي حينئذ أن ينظر إلى الواقع العلمي على أنّه بنيات بعيدا عن استثمار آية أفكار قبلية، وأخذنا برسم الجانبية الإبستمولوجية أو المعلوماتية عنده (الوجه الجانبي المعرفي لمختلف الصياغات المفهومية) يقول: «فبواسطة جانبية ذهنية كهذه قد تتمكن من قياس العمل النفساني الفعلي الذي تقوم به مختلف الفلاسفات في إنجاز المعرفة»¹، على اعتبار أنّ المعرفة تتطوّر من خلال القفزات وتجاوز العقبات الإبستمولوجية أو ما يعرف بالقطيعة الإبستمولوجية، ما يسمح بقيام فكر علمي جديد.

تبدأ إبستمولوجيا "باشلار" من الترسمة التاريخية التي تحدّد مراحل أعمار العقل العلمي، ما يعني أنّ الحلول العلمية ليست أبدا في نفس مرحلة النضج في مسائل شتى، فهو يقسمها إلى ثلاث مراحل كبرى²:

1. المرحلة الأولى: الحالة الماقبل علمية، وهي تمثيل للأزمة الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة ونذا الجهود المستجدة ما بين القرنين السادس والثامن عشر.

2. المرحلة الثانية: الحالة العلمية، بدأت في الأواخر القرن الثامن عشر وشملت القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

3. المرحلة الثالثة: عصر العقل العلمي الجديد، ابتداءً من 1905، وهي المرحلة التي بدأت تغيّر فيها نظرية "انشتاين" Einstein كثيرا من المفاهيم الخاطئة التي كان يُعتقد أنّها ثابتة، ففصل بين المفاهيم الأساسية وسعى بذلك إلى التجريدات الأشدّ جرأة كالميكانيكا الكوانتية والميكانيكا التمجّية عند

1 غاستون باشلار: فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 1، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص ص 44/45.

2 غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 5، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1996، ص 08.

Brogliه وفيزياء المصفوفات وميكانيكا "ديراك" Dirac، ثم الفيزيائيات المجردة التي ستتحكم بكل إمكانات الاختبار.

وإذ يربط "باشلار" الإستيمولوجيا بتطور العلم ويقسمها إلى المراحل الثلاث السابقة فإنه لا يعزل هذا التقسيم عن قانون الحالات الثلاث التي يمر بها العقل العلمي في طور تكوّنه الفردي، ويحدّد بذلك سمات كلّ مرحلة على النحو التالي¹:
1. الحالة الملموسة: وهي الحالة التي ينشغل فيها العقل بالصورة الأولى للظاهرة، ويعتمد على صيغ فلسفية تمجّد الطبيعة وتعتقد بوحدة العالم.

2. الحالة الملموسة المجردة: حيث يضيف العقل إلى التجربة الفيزيائية الرسوم الهندسية بالاستناد إلى فلسفة البساطة، وحينئذ ما يزال العقل في وضع تناقضي، فهو واثق من تجريده بقدر ما يكون هذا التجريد ماثلاً بوضوح في حدس ملموس.

3. الحالة المجردة: يقوم فيها العقل بمعالجة المعلومات المأخوذة من الواقع بعيداً عن التجربة المباشرة والتصارع، بقدر ما يجب أن يكون العقل والتجربة متلازمين. على هذا النحو يبيّن "باشلار" كيف أنّ تاريخ المعرفة العلمية يمكن أن يشكّل تاريخ تغييرات الفكر البشري في الوقت نفسه، إذ لا انفصال بين الواقعين ولا مجال للقول بوجود عقل بشري ثابت في بنيته، وإلاّ لما كانت هناك إمكانية لاستخلاص القيم الإستيمولوجية التي تظهر مع كلّ فترة من تاريخ العلوم: «فالعقل الإنساني في نظر باشلار بنية لها تاريخ، وتاريخها في تطوّر معارفها، إنّ بيتنا العقلية تنتج المعارف، ولكنها تخضع لتأثير تطوّر هذه المعارف، فتعرف هي ذاتها تطوّرًا»².

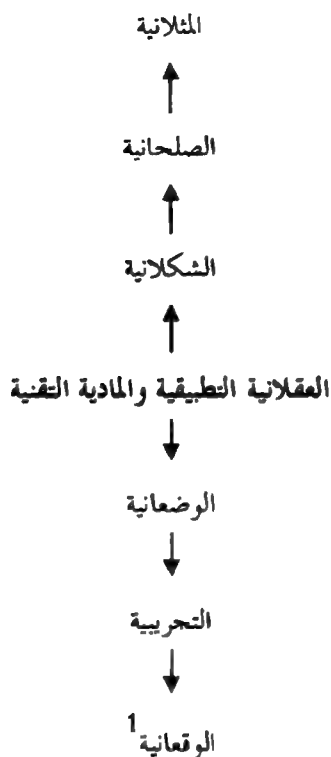
يرى "باشلار" أنّه لا بدّ للفكر العلمي من واقع اجتماعي يوافقه بعيداً عن آية وصاية فلسفية متعالية وبعيداً عن كلّ عقلانية قبلية، فواقع الممارسة العلمية بالعكس يتعالى على كلّ العقلانيات القبلية ويتيح النظر إلى الفلسفات من خارجها، فالعلم ينتظم الفلسفة ذاتها والفكر العلمي بمنحنا مبداءً مهماً لتصنيف الفلسفات³، ويقدم

1 ينظر المرجع نفسه، ص ص 10/9.

2 السيد شعبان حسن: برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم (دراسة نقدية مقارنة)، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص 129.

3 ينظر محمد هشام: تكوين مفهوم الممارسة الإستيمولوجية عند باشلار، د ط، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص 92.

لنا "باشلار" حينئذ خطاطة تحلّي لنا مفهومه لتصنيف الفلسفات في انتظامها حول مركز محدّد هو العقلانية التطبيقية:



فالمثالية في رأي "باشلار" ما عادت تسفر عن وجهها في العلوميات المعاصرة، إلّا أنّها لعبت دورها بامتياز خلال القرن التاسع عشر في فلسفات الطبيعة، كما أنّ هذه المثالية عاجزة عن إعادة تكوين عقلانية فاعلة ومن الطراز الحديث، قادرة على صياغة المعارف الجديدة للتجربة، فهي لا تعتقد نفسها بحيرة على قبول مصطلحات العقول الأخرى، لقد أصبحت مرضاً وراثياً لكلّ مثالية، بحيث لا يستطيع الفكر العلمي مع أحاديثها وعزلتها أن يجد أشكاله الصلبة والمتعدّدة، لذا لا بدّ لنا من تكوين فلسفة عينية للفكر العلمي تستقر بنا في الموقع المحوري للعقلانية

1 غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1984، ص 33.

[م] - المثالية - المثالية، الصلحانية - المواضعانية، الشكلانية - الصورية، الوضعية - الواقعية، الواقعية، الواقعية = الواقعية.

التطبيقية. ومن الجهة الثانية للمنحى التنازلي نجد الانتقال من عقلانية التجربة وارتباطها الوثيق بالنظرية إلى (الوضعية) وهنا التخلّي عن كلّ مبادئ الضرورة، وبالتالي: «لا تستطيع الوضعية الخالصة البتّة تبرير المقدرة الاستنتاجية العاملة في تطوير النظريات الحديثة، ولا تستطيع تأدية الحساب عن قيم الترابط المميّزة للطبيعيّات المعاصرة»¹، فإذا ما قورنت هذه الوضعية بالتجريبية الخالصة بدت الوضعية حارسة لتراتب القوانين، وهي تعطي نفسها الحقّ في استبعاد التخمينات المرهفة والتفاصيل والتنوّعات، غير أنّها كثيراً ما تستند على الأحكام النفعيّة ما يقرّبها إلى البراهماتية، لأنّ هذا التسلسل في القوانين يظلّ مفتقداً إلى قيمة تنظيم الضرورات الواضحة من قبل العقلانية، فوَقائع مثل هذه تجرّ إلى أطروحة الواقعية وهي: لاعقلانية الواقع.

أمّا عن العقلانية التطبيقية (المادية التقنية) التي تمثّل المركز المحوري، فهي تزيح كلّ لامعقولية عن المادة، حين يُرجع النشاط الفلسفي المميّز للفكر العلمي إلى هذا المركز «لأنّه يعبر عن نفسه، لا في فلسفة أحادية الجانب، ولكن في انسجام فلسفة مزدوجة هي بالذات فلسفة الإنتاج المعرفي العلمي»²، إنّها العقلانية المطبّقة التي من شأنها أن تتكوّن داخل الممارسة العلمية، وبعيدا عن كلّ عقلانية قُبلية من شأنها هي أيضا أن تصبغ تجرّيدتها على كلّ ممارسة.

وبذلك يحدّد "باشلار" بأنّ القيم العقلانية إنّما تتبلور داخل الممارسة العلمية نفسها وفي إطار مرجعيّتها الواقعية والتاريخية، فهذه القيم لا تلج بحال العلم من الخارج، خصوصا الفلسفي منه، بقدر ما تتشكّل داخل فعاليّاته وتفاعلاته، فهي نتاج العلم الخالص ونتاج الموضوعية العلمية التي تنفي كلّ فلسفة أحادية أو كلّ وصاية فلسفية متعالية ذلك «أنّ المعرفة العلمية هي معرفة موضوعية من حيث أنّها بالذات كذلك، ممّا يعني بأنّها ليست ولا يمكن أن تنتظر لأيّ تأسيس أو ضمان خارجي»³، فإذا افترضنا، كما افترض باشلار، بأنّ مواضيع العلم هي أسئلة تنتظر أجوبتها وهي أيضا مشكلات تنتظر حلولها،

1 غاستون باشلار: المرجع نفسه، ص 35.

2 محمد هشام: تكوين مفهوم الممارسة الإستمولوجية عند باشلار، ص 94.

3 المرجع نفسه: ص 100.

فإن تطوّر هذه المشكلات العلمية لا يجري داخل بُعد تاريخي مرسوم سلفاً، بقدر ما يجري وفق مستويات الطرح والتحليل، والمنعطفات غير المتوقعة، والمحاولة والفشل، والتغيّرات المفاجئة ((تريد نظرية المعرفة العلمية عند باشلار أن تسترشد بالديالكتيك العلمي المستند بدوره إلى المنهج التاريخي النقدي، ذلك المنهج الذي يربط العلم بتاريخه من زاوية نقدية مدعّمة بالتطوّرات العلمية المستمرة دوماً)).¹

ومن المفاهيم الجوهرية التي تعزّز أراء "باشلار" حول المشكلة العلمية مفهومه لما يسمّيه بـ: العقبة الإبستمولوجية أو (العائق الإبستمولوجي)، في إطار البلورة النظرية لأطروحة الخطأ وإدراك السيورة التاريخية لتطوّر المعرفة العلمية، فبالبحث في تطوّر المعرفة العلمية وفي شروط تكوينها لا يجب أن يبدأ إلاّ من حيث تحديد العقبات الكامنة في صميم هذه المعرفة وليس خارجها، يقول "باشلار": ((وإنّ المطلوب ليس اعتبار عقبات خارجية مثل تركيب الظواهر وزوالها، ولا إدانة ضعف الحواس والعقل البشري، ففي صميم فعل المعرفة بالذات تظهر التباطؤات والاضطرابات بنوع من الضرورة الوظيفية))² فعلى الفكر العلمي أن يتجاوز ما يشكّل عائقاً داخل هذا الفكر نفسه، وأنّ المعرفة العلمية تتشكّل في لحظات محدّدة وسياقات معيّنة باعتبارها ليس شيئاً مُعطى كما أنّها ليست امتداداً لمعطيات الحواس المباشرة، لذلك يتوجّب على المعرفة أن تتخلّص وأن تتجاوز تلك العوائق وأن تعيد الفكر العلمي إلى مراحل الشباب بروح من التجدّد والقبول للتحوّل المفاجئ المناقض لماضٍ ما³.

ولعلّ أبرز تلك العوائق عند "باشلار" هو (الرأي العام) الذي يتعارض معه العلم تعارضاً مطلقاً، لذلك على العلم أن يحطّم هذا العائق وأن يقطع الصلّة معه، فهذا الرأي لا يفكر جيّداً، وهو يترجم الحاجات إلى معارف، فلا نستطيع أن نأسّس شيئاً على الرأي العام، ((فلا مناص من تقويضه أوّلاً، إنّه أوّل عقبة ينبغي

1 السيد شعبان حسن: برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم (دراسة نقدية مقارنة)، ص 139.

2 تكوين العقل العلمي: ص 13.

3 ينظر: المرجع نفسه، ص 13.

تخطّئها، وربّما لا يكفي، مثلاً، تصحيحه في نقاط خاصة، بالإبقاء على معرفة شائعة ظرفية بوصفها نوعاً من الأخلاق المؤقتة، إنّ العقل العلمي يمنعنا من تكوين رأي حول قضايا لا نفهمها، حول قضايا لا نحسن صياغتها بوضوح، قبل كلّ شيء لابدّ من معرفة طرح المسائل¹، فلا شيء معطى ولا شيء يأتي من البداهة، وإنّما المسائل والمشكلات هي التي تعطي للعقل العلمي طابعه الحقيقي، وكلّ معرفة بالنسبة إلى هذا العقل هي جواب عن مسألة أو مشكلة ما، ودون هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون هناك معرفة علمية.

كما يرى "باشلار" أنّه على الفكر العلمي أن يتجاوز العقبات كضرورة الحصول تكوينه، ومن أجل تحرير العقل العلمي من تاريخه الماقبل علمي، فكشف العقبات هو من باب الإلمام بالسيرورة التاريخية للفكر العلمي، وكيف تَخَلَّصَ هذا الفكر من الخلفيات المسبقة الخارجة عنه، ولتوضيح ذلك يحاول "باشلار" أن يدرس العقبات الإستمولوجية البالغة التعقيد والخصوصية، فإضافة إلى عقبة المعرفة الواحدية والعقبة اللفظية والعقبة الإحيائية محدثنا "باشلار" عن:

عقبة الاختبار الأوّل، أو التجربة الأولى، وهو الاختبار القائم قبل وما فوق النقد، أو هو المعرفة المباشرة بالشيء كيفما تمّذّنا به الحواس في علاقتها بمعطيات الطبيعة قبل أيّ تفكير نقدي، يقول "باشلار": «تكون العقبة الأولى أمام تكوين العقل العلمي هي عقبة الاختبار الأوّل، الاختبار الموضوع قبل النقد وفوق النقد الذي يُعتبر بالضرورة عنصراً من عناصر القول العلمي²»، هذا الاختبار الذي لا يمكن أن يكون بأيّ شكل سنداً موثقاً، لأنّ العقل العلمي لا مندوحة له من أن يتكوّن بمواجهة الطبيعة وضدّ الانجذاب الطبيعي، ولا بدّ لهذا العقل أن يبني تكوينه على أساس من الترميم الذاتي، والتنظيم للظواهر المشوّشة وتنقية الجواهر الطبيعية، ويُقدّم لنا "باشلار" على إثر هذا التوضيح قراءة نقدية لمضمون الفكر العلمي في القرن الثامن عشر، من خلال عرضه للوضع الذي كانت توجد عليه الكهرباء قبل أن تصير علماً «حين نقرأ المؤلفات العديدة المخصّصة للعلم الكهربائي في القرن الثامن عشر، فإنّ القارئ الحديث سيكتشف بنظرنا، مدى الصعوبة التي يعانها المرء

1 المرجع نفسه، ص ص 14/13.

2 تكوين العقل العلمي: ص 21.

حتى يتخلص من جاذبية الملاحظة الأولى... عندئذ سيظهر بوضوح تام أن التجربة الأولى لا تقدم الصورة الصحيحة للظواهر¹.

فالرأي العام في القرن الثامن عشر كانت تسليه مثل هذه التجارب السهلة الملموسة، وظل الاعتقاد، حتى عند التلاميذ، أنه يكفي من هذه التجارب ما نراه ونلاحظه بعيدا عن تعقيد القوانين، وأن كل الصيغ العلمية هي صيغ تجريبية يمكن تطبيقها على كل حالة خاصة، لذا يرى "باشلار" أن العقل ما قبل العلمي يبحث عن التنوع ولا يبحث عن التباين، والبحث عن التنوع يجذب العقل من موضوع إلى آخر، بدون منهج، وعندئذ لا يرمي العقل إلا لتوسيع المفاهيم، في إطار من الدهشة والتسليه والإعجاب بالتنوع، فبدلا من المضي نحو الجوهر، تجري زيادة ما هو مدهش².

أما عقبة المعرفة العامة، وهي عقيدة العام الباطلة التي أبطأت عجلات تقدم المعرفة العلمية، وهي عقيدة ما تزال سائدة منذ "أرسطو" على أنها عقيدة أساسية في المعرفة، وبالتالي ثمة متعة فكرية خطيرة في التعميم السريع والبسيط: ((ومعنى هذا أن نظرية أرسطو في المعرفة القائمة على هذه الأطروحة شكلت الإطار العام لكثير من العوائق التي أنتجتها الفلسفة التأملية أمام العلم))³، ويقدم "باشلار" مثالا عن نموذج هذه المعرفة العمومية من خلال القانون العلمي العام "كل الأجسام تسقط"، فهو من جمود المختصرات البالغة الأهمية، فالفلاسفة يصفون سقطة الأجسام وصفا سريعا، ويزعمون أنه يجوز فهم كل ما يلزم لرصد تقدم حاسم في الفكر العلمي، لذا يرى "باشلار" أنه علينا أن نضع هذه التعميمات العظمى في أساس الثقافة العلمية، ففي أساس الميكانيك: كل الأجسام تسقط، وفي أساس البصريات: كل الأشعة الضوئية تنتشر في خط مستقيم، وفي البيولوجيا: كل الكائنات الحية تموت، فيوضع في أساس كل علم حقائق كبرى أولية تنبئ عن عقيدة بكاملها، ولا شك في أن هذه القوانين العامة كانت فاعلة، غير أنها لم تعد كذلك الآن، لأن هذه القوانين العامة تحدد الألفاظ أكثر مما تحدد الأشياء، كأن يحدد القانون العام لسقوط الأجسام

1 المرجع نفسه: ص 26.

2 المرجع نفسه: ص 29.

3 محمد هشام: تكوين مفهوم الممارسة الإستمولوجية عند باشلار، ص 198.

الثقيلة لفظ الثقيل، غير أنه مع إجراء التجربة في الفراغ بواسطة أنبوب "نيوتن"، نحصل على القانون التالي: "في الفراغ تسقط جميع الأجسام بنفس السرعة"، فهذا أساس واقعي لتجريبية صحيحة، بينما مع الإرضاء للفكر التعميمي يُفقد الاختبار دقته، وبالتالي فإنّ التعميم يجمّد الفكر، وإنّ المتغيّرات ذات الطابع العام تضيف صبغتها على المتغيّرات الرياضية الأساسية¹.

وهناك العقبة الجوهرانية (الجوهرية)، وهي عقبة متعدّدة الأشكال تعمل على جمع الحدسيات المشتّنة والمتضاربة، لذا فهي تشكّل سمة العقبات المعرفية في مجملها، فالعقل الماقبل علمي يُسقط كلّ المعارف على موضوع واحد يكون له الدور، دون اعتبار لمراتب الأدوار التجريبية، كأن يضيف على الجوهر الصفات المتضاربة، الصفة السطحية والصفة العميقة معاً، والصفة الظاهرة والباطنة معاً². هذه العقبة الجوهرية تتلخّص في الاعتقاد بأنّ الظواهر تحوي جوانب خفيّة، وما على الدارس إلّا أن يسعى إلى إخراجها والكشف عن كوامنها، ومثل هذا الاعتقاد يسمّيه "باشلار" بـ: "أسطورة الداخل"، أي إنّ الظواهر والأشياء تتشكّل من جانبين، الجانب الداخلي الخفيّ أو الباطن والجانب الخارجي السطحي، ولطالما انشغل العقل ما قبل العلمي بالمستوى الداخلي انشغالا كبيراً، اعتقاداً بأنّ مكمن المعرفة العلمية الصحيحة إنّما هو دراسة هذا الباطن بعد إبرازه والكشف عنه. ولعلّ أبرز مثال يقدّمه لنا "باشلار" في هذا المقام هو تلك القيمة المفرغة التي لا يحضها غلاف ما مقابل ما تحضه بعض الموجودات التي يحيطها ويحميها: «كلّ غلاف يبدو أقلّ قيمة، أقلّ جوهرًا من المادة المغلّفة»³، من مثل ما نراه في تلك الحاجة إلى السبرد لمكافحة شدّة الحرّ، وهذا البرد الطائر ينقذف في السطح ليحول دون انتشار الحرارة فيكون وعاء لها، لذا فإنّ خاصّة الحرارة محفوظة داخل الجوهر بغلاف من السبرد، محفوظة بضدّها. ومنه أيضاً ما ذكره "باشلار" عن "زيمرمان" في الموسوعة، حيث يرى هذا الأخير أنّ الحصى تكون دائماً أنقى وأصلب في الوسط أو في المركز أكثر منها في الغلاف. هذا التفكير هو صميم العقل الماقبل علمي، الذي كان يعتقد بأنّ

1 ينظر: غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي: ص ص 49/48.

2 ينظر: المرجع نفسه، ص 79.

3 المرجع نفسه: ص 80.

الجوهر هو الداخل، وأنه لا مناص من البحث عن هذا الداخل عن طريق عملية ما يعرف بالاستخراج. والواقع - كما يرى باشلار - أن هذا التركيز على جانب محدّد من الظاهرة وتحويل الصفة المدركة حدسيا فيه إلى جوهر أو عملية التجوهر substantialisation هو ما يعيق التقدّم اللاحق للفكر العلمي لأنّه يفتقد إلى الجانب النظري الذي يُلزم العقل العلمي بانتقاد الحواس، والواقع أيضا أن كلّ ظاهرة هي لحظة من الفكر النظري ومرحلة من الفكر الاستدلالي، فليس بإمكان العقل العلمي أن يكتفي بربط العناصر الوصفية للظاهرة بجوهر ما، دون تحديد مفصّل للعلاقات مع الأشياء الأخرى¹.

هذه أبرز النماذج التي قدّمها "باشلار" عن العقبات المعرفية أو الإبيستيمولوجية، في إطار البحث في الشروط النفسية لتقدّم العلم وفحص المعرفة من داخلها، وهي عقبات تقف في طريق عمل العقل العلمي، بل تعيق تقدّم هذا العقل فيما يلحق من محطات سيرورته.

ومن المفاهيم الجوهرية في إبستيمولوجيا "باشلار" نقده لتعقّد فلسفة العلم، حيث يرى أنّ فلسفة العلم لم تلجأ بعد إلى تصفية نفسها، ذلك أن المنتصرين للمذهب العقلي يكتفون في أحكامهم العلمية بدراسة واقع لا يعرفونه معرفة عميقة، بينما من جهة أخرى ما يزال أنصار المذهب الواقعي يعتقون أسلوب التبسيط المباشر: ((وهذا يعني أنّ الفلسفة العلمية لا ترى ثمة مذهباً واقعياً مطلقاً ولا مذهباً عقلياً مطلقاً، وإنّه ينبغي أن ننطلق من موقف فلسفي عام حتّى نحكم على الفكر العلمي))². لذل يفترض "باشلار" أن الفكر العلمي سيتربّع على عرش المناظرة الفلسفية، مستبدلاً بذلك أنواع الميتافيزيقا الحدسية المباشرة بأنواع من الميتافيزيقا المنطقية الاستدلالية المصحّحة تصحيحاً موضوعياً، وبالتالي يجب النظر إلى الفلسفة العلمية بذاتها بعيداً عن كلّ الأفكار المسبّقة وعن إلزام ألفاظ الفلسفة التقليدية. إنّ العلم في تصوّر "باشلار" ينتج فلسفته الخاصة بنفسه ومن داخله، وعلى الفيلسوف حينئذ أن يراعي تلك الازدواجية في لغة الفكر العلمي الممتدة بين

1 ينظر: غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي: ص ص 82/83.

2 غاستون باشلار: الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1983، ص 6.

الواقعية والعقلية معا، ممّا يسمح لدى هذا الفيلسوف بترجمة مرونة الفكر المعاصر وحركته¹، ويحاول "باشلار" أن يفسّر سبب ازدواجية القاعدة في كلّ فكر علمي، فيرى أنّه بحكم أنّ فلسفة العلم فلسفة تطبيقية بطبيعتها، يجعلها قاصرة عن المحافظة على الفلسفة التأملية من حيث نقاؤها ووحدها، كما أنّ النشاط العلمي لا يمكنه أن يحقق اقتناعه التام إلاّ إذا حوكم عند التجريب وجُرب بالمقابل في لحظة الحكم، وعلى الرغم من أنّ العلم المعاصر قد انصرف إلى التركيب بين المتناقضات الميتافيزيقية والتوليف بينها، إلاّ أنّ منحى الاتجاه الإبيستيمولوجي سيظلّ يتّجه من العقلي إلى الواقعي وليس العكس من الواقع إلى العام، ذلك أنّه كما يقول "باشلار": «يبدو لنا أنّ تطبيق الفكر العلمي هو بالدرجة الأولى تطبيق ذو قدرة على التحقيق»². والواقع، يستطرد صاحب هذه المقولة الأخيرة، أنّ المذهب الواقعي والمذهب العقلي يتبادلان النصّح باستمرار ولا يمكن لواحد منهما منفردا أن يصنع برهانا علميا، ففي مستوى العلوم الفيزيائية مثلا لا نعثر على حدس بظاهرة ما يمكنه أن يدلّ على أسس الواقع دفعة واحدة، وبالمقابل لا نعثر على قناعة عقلية مطلقة ونهائية، يمكنها أن تفرض على أنماط بحوثنا التجريبية مقولات أساسية، لذلك فإنّ علاقات النظرية بالتجربة شديدة الوثاق، إلى درجة أنّها تُدبُّ الشكّ في آية طريقة تجريبية أو عقلية على أنّها طريقة لا تستطيع أن تحافظ على قيمتها. وبالتالي على الباحث الإبيستيمولوجي أن يتوسّط هذا المفترق من طريق الواقعية والعقلية، إلى أن يتمثّل الحركية المزدوجة بين هذه الفلسفات، وكيف أنّها قادرة على جعل العلم يعمل على تبسيط الواقع وتعقيد العقل، وحينئذ تقصر المسافة التي يتمّ في تضاعيفها تربية البرهان، فهي مسافة تمتدّ من الواقع المفسّر إلى الفكر المطبّق³.

ويستطرد "باشلار" في توضيح مراحل بناء البرهان العلمي بدءاً بالملاحظة العلمية، إذ لا تبدو الملاحظة الأولى في كلّ مرّة على أنّها الملاحظة الأفضل، بقدر ما أنّ الملاحظة العلمية كثيرا ما تتخذ طابع المناظرة، فهي تعزّز أو تنفد نظرية

1 ينظر: المرجع نفسه، ص 7/6.

2 الفكر العلمي الجديد: ص 7.

3 ينظر: المرجع نفسه، ص 13/12.

سابقة، فهي تظهر حين تُبرهن وهي تصنّف الظواهر وتتعالى على المباشر والسطحي، كما تعيد بناء الواقع بناءً على إعادة بناء أطره وأساسه العامة، فما إن انتقلنا من هذه الملاحظة إلى التجريب حتى تتّصف المعرفة بصفة المناظرة، وحينئذ يجوز للظاهرة أن تنقّي وتُصبّ في قالب أدوات، وما الأدوات إلّا نظريات متجسّدة، بل منها تنبثق ظاهرات محاطة بالجانب النظري من كلّ جهة وجانب¹.

في كتابه العقلانية التطبيقية محدّثنا "باشلار" عن القطيعة الإستمولوجية بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية، أي إنّ في تاريخ العلوم قفزات كيفية تحقّق قطيعة بين الفكر العلمي والمعرفة العامة، إذ لم يعد يُنظر إلى النظريات المعاصرة من وجهة المعرفة العامة، خصوصاً مع القطيعة التي أحدثتها علوم الطبيعة مع هذه المعرفة: «يمكن التعريف بالعلوم الطبيعية والكيميائية علومياتيا في تطوّرهما المعاصر، كمجالات فكرية تقطع قطعاً واضحاً مع المعرفة العامة»². يرى "باشلار" أنّ المعرفة التجريبية ذات الصلة بالمعرفة العامة المباشرة موسومة بالتشويش والسمات المبالغ في عموميتها، والواقع أنّ المعرفة العلمية هي تلك التي بوشر بها وكانت عرضة لعدّة تصحيحات، ذلك أنّ الفكر العقلاني لا "يبدأ" بل يُصحّح، وهذا ما يعوز في فهم أولئك الذين أسسوا أفكارهم على المعرفة العامة، ويعتقدون في إثر ذلك أنّ في الأشياء العامة مبادئ لعالم معيّن، فهؤلاء لا يمكنهم الاستفادة ولا استثمار القيم المميّزة للمعرفة العلمية. كما يحاول "باشلار" أن يوضّح الفروق ما بين المعرفتين، العلمية والعامة، من خلال النقد الذي طالما وجهه إلى "برغسون" و"مايرسون" في اعتقادهما بأنّ كلّ معرفة قابلة دائماً للاختزال بالتحليل النهائي في الإحساس، وأنّ كل معرفة بالواقع ناتجة عن المعرفة الحسيّة، واستناداً إلى الفصل بين المعرفة العلمية والمعرفة الحسيّة يردّ "باشلار" على أنصار هذا الفهم حين يقول: «مّا أنّ معظم الفلاسفة يقبلون بدون نقاش مسلّمة أنّ كلّ معرفة للواقع صادرة عن المعرفة الحسيّة، فكثيراً ما يصفون كون هذه المعرفة العلمية لا تستطيع شرح الإحساس نفسه، بأنّه اعتراض مُبطل للمعرفة العلمية»³، هذا النقد يقود "باشلار" إلى تقديم

1 ينظر: المرجع نفسه، ص 15.

2 غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ص 187.

3 المرجع نفسه: ص 205.

أمثلة عن التشويش المعرفي الذي يمكن أن يحصل بفعل اعتماد النتائج المختلفة والمتعارضة بين المعرفتين العلمية والحسية، فالالتزام تجاه الألوان المعقولة، ألوان الطبيعة (وهو المثال الذي يعرضه صاحب الكتاب) هو الالتزام المصوبغ بالتقدم العلمي والعقلانية العلمية، وهو التزام مؤسس على مستقبل الفكر وليس على ماضي الإحساس، ولكي يتضح الفرق بين المعرفتين يقول "باشلار" أنه يمكننا أن نستدل على انتظام الألوان في الفيزياء من جهة، وانتظامها في البيولوجيا وعلم النفس من جهة ثانية، فنقول:

- إن انتظام الألوان في الفيزياء خطّي.

- إن النظام الألوان في البيولوجيا دائري.

فيزيائيا: يعطي تفرّج الألوان بواسطة البلورة في تجربة "نيوتن" التسلسل الخطّي التالي:

بنفسجي، نيلي، أزرق، أخضر، أصفر، برتقالي، أحمر.

بيولوجيا: من شأن دراسة للأحاسيس أن تعطينا التسلسل نفسه عبر انصهارات تدريجية، لكن هذه الدراسة للأحاسيس تقودنا إلى أخذ شكل يترجم تجاور الأحمر والبنفسجي، فينبغي ترتيب الألوان دائريا لحصول التدرّج في الأخضر من خلال صهر تدريجي بين الأصفر والأزرق، والأمر سواء بالنسبة للبرتقالي بالصهر التدريجي بين الأصفر والأحمر، وكذلك بالنسبة للبنفسجي بالصهر التدريجي بين الأزرق والأحمر.

فالمناقشات الماقبل علمية كثيرا ما اعتمدت هذه التبسيطات، بينما الدراسة العلمية للانتظام الخطّي أعطت القدرة التفرّدية نفسها لجميع الألوان، ولجميع الدرجات، أي يمكن إدراك كلّ لون على حدة منفردا عن التدرّج والصهر مع باقي الألوان، فالألوان الثلاثة، الأزرق والأصفر والأحمر، ليست أساسية إلّا بالنسبة للبصر، فلا تظهر هذه الألوان امتيازها إلّا على المستوى البيولوجي الشبكي¹.

فماذا يمكن للفيزياء أن تقدّمه في انطلاقها من هذا الانتظام الدائري للألوان، على أنه الانتظام الأكثر واقعية وكأنه الأكثر محسوسية؟ فعلى هذا المستوى الدائري يستحيل وضع فوق البنفسجي وتحت الأحمر في خانة، إذ يستحيل إتباع هذا

1 ينظر: المرجع نفسه، ص 208.

الامتداد الهائل الذي مدّ من الأشعة الهرترية إلى الأشعة (X) الانتظام الخطّي أساسا للترددات الضوئية التي تعيّن الألوان. فإذا ما أراد العلم العام أو المعرفة العامة تفسير الجوار بين الأحمر والبنفسجي لم تتجاوز في ذلك حصر المسألة في حدود ما هو بيولوجي واضح، وهذا ما لا يمكن للفيزياء أن تعتمد ولا أن تحتفظ به كطابع مميّز للمعرفة العامة، والعقل العلمي المعاصر ضدّ كلّ خلط بين الأنواع، ولا يثير المسائل والمشكلات إلّا باعتماد التحديد والتنويع. إنّ ملامسة البنفسجي للأحمر لا يمكن للبيولوجيا أن تفسّره ولا أن تطرح السؤال حوله: كيف حصل ذلك؟ فهذه أوضاع كما يرى "باشلار" لا يمكن تفسيرها علميا إلّا في أبحاث كيميائية شبكية، في إعادة بناء للبنيات الخضائية¹.

يعالج "باشلار" في كتابه (حدس اللحظة) مشكلة الزمن والشعور به، وتأويله وفهم علاقاته الملتبسة مع الوعي ومع الواقع، انطلاقا من نقده للفكرة الميتافيزيقية السائدة في كتاب "روبنال" Rounpel التي مفادها: أنّ الزمن ليس له من واقع إلّا اللحظة. بمعنى أنّ الزمن مقصور على اللحظة ومحصور فيها فهو مُعلّق بين عَدَمَيْن، غير أنّ "باشلار" يذهب إلى الاعتقاد بأنّ فكرة قَصْر الزمن على اللحظة من شأنه أن يقطع صلتنا بالآخرين كما من شأنه أن يقطع صلتنا بالماضي حتّى، لأنّه سيعزلنا عن أنفسنا أيضا. لذا توجّب علينا الاعتقاد بأنّ ماضيا شديدا البعد عن ذاكرتنا يمكنه أن يعود ليُبْعَث من جديد وليؤلّف مع لحظات أخرى متعدّدة ذكرى كاملة: ((لأنّ اللحظة الآخذة في الانقضاء لا يمكن لنا أن نحافظ على فرديتها وكأنّها موجود كامل))². والواقع أنّ "باشلار" يعتبر اللحظة واقعا زمنيا أوليا ولكن يعرض في توضيح ذلك أوّلا التناقض القائم بين الديمومة واللحظة، أي التناقض الواقع بين نظرية "برغسون" Bergson حول الديمومة ونظرية "روبنال" حول اللحظة، والاعتراضات القائمة بينهما، ثمّ ثانيا محاولة التوفيق بين النظريتين.

يشرع "باشلار" في دراسة موقف "برغسون" من حيث أنّه يرى بأنّنا نمتلك تجربة باطنية ومباشرة للديمومة، على اعتبار الديمومة معطى مباشر للشعور، وبالتالي

1 غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ص ص 110/109.

2 غاستون باشلار: حدس اللحظة، ترجمة رضا عزوز وعبد العزيز زمزم، د ط، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، د ت، ص ص 20/19.

فإنّ هذه الديمومة تشكّل الواقع الحقيقي للزمن، بينما ما يسمّى "اللحظة" هو تجريد يظلّ بلا واقع يُذكر، وإنّما عمل العقل على فرضها فرضاً من الخارج، فهو ليس لديه تصوّر للديمومة إلّا ضمن حالات ثابتة. بينما يرى "روبنال" في موقفه أنّ الواقع الحقيقي للزمن هو اللحظة وليست الديمومة، فهذه الأخيرة هي فرض وإقحام من الذاكرة من الخارج، وهي قدرة على التخيل هدفها الأوّل الاستعادة والحلم ولا يهتمّها الفهم إذاً¹.

يعبّر "باشلار" عن حقيقة التردّد الذي انتابه في التوفيق بين النظريتين، خصوصاً وأنّه قد ركّب موجة من الاعتقادات السائدة نحو اعتبار "اللحظة" نوعاً من الذرّة الزمنية تحوي في باطنها ديمومةً، وبالمقابل أن يكون للحادث المنعزل تاريخ قصير منطقي بالنسبة إليه، لقد انطلق "باشلار" من فكرة أن تصبح الديمومة ثروة عميقة ومباشرة للكائن، وكان يمكن داخل وصفة هذا التصرّو أن تكون اللحظة جزءاً من ديمومة "برغسون"، كما تصوّر أنّ هناك إمكانية لأن تندمج الذرّات الزمنية بعضها في بعض باعتبار التلامس الواقع بينها، غير أنّ "باشلار" ما فتئ يتحوّل عن مثل هذا التصرّو والفهم الذي استوحى كثيراً من ملاحظته من موقف "روبنال" نفسه، ليعود أدراج الاعتقاد بأنّ مثل هذا الذوبان المفترض والملازمة المتصورة بين الذرّات الزمنية لا يمكنه أن يحصل بفعل التجدّد غير الموصوف للحظات، والذكريات والأوصاف يمكن نقلها من لحظة إلى أخرى وبسهولة مطلقة، لذا لا يمكن تفسير الصيرورة الزمنية بالثبات ما دامت الجدّة أساسية في هذه الصيرورة، يقول: ((فليس الكائن هو الجديد في زمن متشابه، وإنّما اللحظة هي التي بتجدّدتها تنقل الكائن إلى الحرّية أو الحظّ الأصلي للصيرورة، ومن ناحية أخرى فإنّ اللحظة عندما تهجم تفرض نفسها فجأة وهي عامل مُركّب للكائن، ففي هذه النظرية تحافظ اللحظة على ضرورة فرديتها))².

هذا التقريب بين المذهبين يمكن أن ينهي التعارض وصولاً إلى مفهوم البرغسونية المجزأة أو إلى دفعة حيوية تشظّي إلى تعدّدية زمنية، مستوعبة لديمومات مختلفة وأزمنة فردية.

1 ينظر: المرجع نفسه، ص 29.

2 المرجع نفسه: ص 31.

ومن جهة ثانية يستطرد "باشلار" في نقد تصوّرات "برغسون" حول الديمومة، وهو يعترف إزاء ذلك بإغراء تلك التصوّرات حين اعتقد بأن الديمومة هي الصّفة الوحيدة للزمن والمرادف له، على اعتبار - كما سلف الذكر - أن الديمومة شعور مباشر بتجربة شخصية باطنية، وأتينا جميعا مدفوعون بموجة واحدة، ولطالما أراد "برغسون" أن يدافع عن بداهة الحسّ الباطني من خلال التجربة البسيطة التي يدعوننا إلى الاكتفاء بواقعها: قطعة سكر تذوب في الماء تجعلنا نفهم بأن إحساسنا بالديمومة تقابله ديمومة موضوعية ومطلقة¹. غير أن هذه التجربة، كما يرى "باشلار" هي محاولة للبرهنة العقلية وإضفاء الصبغة القياسية على الشعور بالزمن والصرورة، في الوقت الذي تبقى فيه هذه التجربة نفسها محافظة على بداهة الحسّ الباطني، والواقع أن ما قدّمه "انشتاين" من نقد للديمومة الموضوعية قد أوحى بالنسبة إلى "باشلار" أنّه لا وجود لمطلق دائم (الديمومة)، كما أنّه لا وجود لمطلق ما هو موجود (مطلق اللّحظة)، بل إنّ ما يمكن عدّه نسبيا هو فترة الزمن أو طوله، بالنظر إلى طريقة قياسه، وبالتالي: «إنّ نسبة فترة الزمن بالنسبة إلى أنظمة متحركة هي من الآن فصاعدا معطى علمي»²، ما يُمكن من تفسير ذوبان السكر في الماء أنّها تجربة تستند إلى عامل الحرارة، فهي تقوم على نسبة الزمن في عرف العلم الحديث، كما يشرح ذلك "انشتاين" نفسه، حين يرى أنّه لو قمنا برحلة جيئة وذهابا في الفضاء بسرعة كبيرة فإنّا سنجد أنّه قد مرّ على الأرض هذه قرون، بينما لا تتجاوز الساعة التي نحملها معنا في الرحلة بضعة ساعات.

وإذا كان "باشلار"، بحسب ما رأينا، قد حاول فكّ خيوط التعارض والتضارب بين الديمومة واللّحظة، وزعم أنّه نحّا في ذلك منحى الموفّق والحاكم بينهما، إلّا أنّ واقع ما يستطرد توضيحه والإعلان عنه يؤكّد ميله إلى الاعتقاد بصحّة ما ذهب إليه "روبنال" في تفسير اللّحظة والإعلاء من شأنها، وقد أشار "باشلار" إلى هذا التفضيل والميل منذ الأسطر الأولى من الكتاب، وقبل أن يجري المقارنة وجلسة التوفيق بين النظريتين حين يقول «وفي الأخير وبعد استعراض مناقشتنا الخاصة سوف نرى أنّ الموقف الأكثر وضوحا وحذرا هو الذي يوافق

1 ينظر غاستون باشلار: حدس اللّحظة، ص ص 32/33.

2 المرجع نفسه: ص 33.

الشعور الأشدّ التصاقاً بالزّمن والمتمثّل في نظرية روبنال¹، هذا الاعتراف المسبق يؤكّده "باشلار" لاحقاً وبعد عرض النظريتين، بل بعد أن استوضح الخيط الأبيض من الخيط الأسود بين الديمومة واللّحظة، وقد استقرّ يقينه على أن الديمومة لا تتجمّع إلّا بصورة مصطنعة في محيط من المواضع والتّحديدات المسبقة فهي أبعد ما تكون عن الموضوعية والاتّصال بالواقع لاستنادها على الحدس الباطني، وأنّ عموميتها لا تحصل إلّا لأنّ تحليلنا عموميّ وضعيف. بينما تبدو اللّحظة قبالة للتدقيق والموضوعية، وهي تمثّلنا بشعور أنّها تحوي علامات الثبوت والمطلق، فيخلص "باشلار" حينئذ من حيث بدأ كتابه قائلاً: ((كانت هذه محاولتنا الأخيرة قبل أن نقبل في النهاية (بصورة قطعية) وجهة النظر المتميّزة بجلاء "لروبنال" ²)).

وغير بعيد عن مفهوم الزمن بين الديمومة واللّحظة، وبين الموضوعية والحدس الباطني المباشر، يتحدّث "باشلار" هذه المرّة وفي كتابه جدلية الزمن، عن بيسيولوجيا الظواهر الزمنية، أو عن الزمن كمعرفة يؤكّدها الوعي في خطابه للفكر أو الذات. فمعرفة الزمن عند "باشلار" لا يمكنها أن تكون معرفة حدسية ومباشرة، وإلّا فهي تصف نفسها بأنّها معرفة ناقصة وسطحية، بل ((لكي تغتني هذه المعرفة، شيمة كلّ المعارف الأخرى، لابدّ لها من إظهار ذاتها))³، لابدّ إذن من تعليم الزمن، كما أنّ شروط تعليمه تتجاوز المقدرة على تشكيل تفاصيل اختبارنا إلى تشكيل مراحل الظاهرة النفسانية ذاتها، وبالتالي فإنّ حدسنا بالزمن هو حدس عابر جدّاً يكتنفه الغموض الشديد، ولا يمكن تعلّم الزمن بصفة مباشرة على أنّه ماضينا في شكله الكلّي والموحد، بقدر ما نجد أنّ الذكريات لا تعلّم إلّا في جملها وتفاعلها مع الحاضر، والمعنى أنّه لا يمكن أن يُنعت هذا الماضي أو إحياءه دون تقييده ضرورة بموضوعة شعورية من الحاضر، لأنّ الشعور بالزمن الذي عشناه يستوجب موضوعة الذكريات، وهي صفة الأحداث الفعلية، في خُتم الأمل أو القلق، في وسط جدلي متفاعل بين السعادة والتعاسة، لابدّ إذن من وجود هذا الزلزال

1 المرجع نفسه: ص 22.

2 المرجع نفسه: ص 35.

3 غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 3، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1992، ص ص 46/45.

الزميني، يقول "باشلار" ((إننا حين نتذكر، بلا انقطاع، إتما نخلط الزمان غير المجدي وغير الفعّال بالزمان الذي أفاد وأعطي، ولا تكون جدلية السعادة والتعاسة مستحوذة إلى هذا الحدّ إلّا عندها تكون متوافقة مع الجدلية الزمانية)).¹ هذه الجدلية تؤسّس للشعور بالقلق، قلق الموت، وتعلّمنا معناه، ممّا يجعل الزمن حسّياً بالنسبة إلينا، وتزداد حسّيته في حالات القلق والتفكير بالموت، بأنّ شيئاً لم يعد يُذكر، وأنّ الماضي قد تحطّم وتقطّع بشفرة الزمن الحادّة، فلم يعد ممكناً لأنّ ننسب للزمن ذلك التواصل الأحادي الشّكل، حين نستشعر بصدق نواقص هذا الوجود بقوة، ولأنّ الزمن سلسلة انقطاعات.²

يحاول "باشلار" أن ييسّط هذا المفهوم، ويشرح لحظات هذا الشعور الحاضر بالماضي، فالأسف والتأسّي على فرص ضاعت منا مثلاً، هو شعور يضاعنا إزاء ثنائيات زمنية، فلو أردنا أن نعبر عن ماضينا الخاص وإخبار الآخرين عن أنفسنا، فإنّ الذي يغلب علينا في التعبير هو الحنين لتلك الأيام التي لم نستطع أن نعيشها، ونجد أنّ نفوسنا حينئذ لم تحتفظ إلّا بذكرى الحوادث التي حقّقت كياننا في اللحظات الحاسمة من ذلك الماضي، وفي لحظة واحدة تتقلّص جميع الحوادث إلى جذرها، ويستطرد "باشلار" بأنّ تاريخنا أو ماضينا الشخصي لا يعدو أن يكون إلّا سلسلة من الروايات عن أفعالنا، وأننا غالباً ما نزعّم في رواية هذه الأفعال أنّنا نمّناها اتّصالاً بالمبرّرات العقلية لا بالمبرّرات الزمنية. إنّ الذاكرة لا تُقدّم لنا النسق الزمني بصفة مباشرة، لأنّها بأمرّ الحاجة لأنّ تستعين بعناصر انتظام أخرى، فلا مجال إذن لأنّ نمتزج ولا أن تختلط في نفوسنا ذكرى ماضينا مع ذكرى زمننا.³

لنعد إلى كتاب "العقلانية التطبيقية"، إلى حيث يثير "باشلار" مشكلة المراقبة الفكرية للنفس، وهو إحدى عناوين كتابه المذكور ومباحثه، تحثّ هذا العنوان يحاول "باشلار" اقتراح بديل عن السلطة الكبرى المشاعة في مدرسة التحليل النفسي: الأنا الأعلى الأخلاقي، الذي طالما اعتمده "فرويد" Freud في تفسير الظاهرة النفسية وتقويم السلوك الفردي إزاء الجماعة الضاغطة التي يعيش في كنفها

1 المرجع نفسه: ص 47.

2 ينظر: المرجع نفسه، ص ص 48/47.

3 ينظر: غاستون باشلار: جدلية الزمن، ص ص 49/48.

وداخل أعرافها ومراسيمها الأخلاقية والاجتماعية أو ما يسمّيه "باشلار" نفسه في بوظائف المراقبة، وكيف يمكن الحديث عن أنا أعلى ثقافي أو فكري بدل الحديث عن ذلك الذي شاع في تحليل "فرويد"، يقول باشلار: «سندرس بالأخص هذه المراقبة للنفس في فعلها الثقافي، وفي قسمات سيادتها الفكرية»¹. إن تحليل "فرويد" يقوم على فحص العصابات النفسية، بحيث تبدو النفسية منقسمة إلى كائن مراقب وكائن مراقب، فالمرضى الذين يشكّلون موضوع الدراسة عادة ما يتألّمون من مراقبة خارجية وخيالية، جنون المراقبة من أشخاص آخرين دائما على أهبة لمعاينة المرضى وتحذيرهم إزاء كلّ فعل سيئ يقومون به، هذا المقام المراقب، هو عند "فرويد" تحضير للحكم والعقاب وهو الضمير الأخلاقي التأديبي المعزّز بقوى اجتماعية، ولا يوجد فيه إلّا الإلزام بالامتثال والخضوع. غير أن "باشلار" يرى في ذلك خلطا عند "فرويد" بين الضمير القاضي والضمير الجلاد، بل لقد غاب عن "فرويد" أن الضمير الأخلاقي العادي يتضمّن الشعور بامغفرة والصفح في الوقت نفسه الذي يتضمّن فيه الشعور بالخطأ، شريطة أن يُنظر إلى هذا الضمير في فعله التثقيفي لنفسه، فهو من هذا المنظور التثقيفي قاض له سلطة الإدانة، ولكنه أيضا قاض على معرفة بأوقات وقف التنفيذ. لقد فات "فرويد" أن الكائن يتمتع أيضا بتلك المقدرة على الإخفاء والسرية فيما قدم على فعله وارثكابه، ما يسمح للكائن أن يستنفع بذلك الإخفاء على أنّه واقعة عاطفية وأن يحافظ من خلاله على سرّه بعيدا عن كلّ مستقص أو مراقب، وهنا يبرز انقسام الكائن المذنب: «لم يدرس "فرويد" عن قرب كافٍ مبادئ الانقسام الواضح، لقد أعلن ولا شك، كمثّل الكثير من أطباء النفس، كمثّل الكثير من الفلاسفة، أن انقسام الذات شذوذ»². إن "فرويد" يعمّم مفهوم مقام المراقبة ليشكّل مفهوم الأنا الأعلى الذي يطاردنا دائما كمجموع لأشخاص حكموا علينا أو أولئك الذين يُنتظر أن يحكموا علينا، لذا يقترح "باشلار" انتزاع مفهوم الشخصنة من سلطة الأنا الأعلى واستبدالها بفكرية قواعد الثقافة، وهو ما يتيح للذات إمكانية النهوض بأناها الأعلى الخاص، أي إبدال الأنا الأعلى المتعالي والمتسلّط من خلال تاريخيته، بأنا أعلى مترابط منفتح على

1 غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ص 128.

2 المرجع نفسه: ص 136.

الثقافة، شريطة أن يظلّ هذا الأنا الأعلى الثقافي مفصّولا عن الروابط الاجتماعية العامة، ما يسمح بالتمييز بين الفوارق الجوهرية بين ما يسمّى الرقابة الكبتية، وهي ذات خصوصية ومبادئ إرادية، والمراقبة ذات الخصوصية أو المبادئ الفكرية¹.

إنّ التحليل النفسي المدرسي كثيرا ما يلقي نجاحاته فيما يقيمه من تجارب على الوضعيات النفسية الممتلئة للرقابة الكبتية، على أنّها تجارب واضحة ومعلّلة، لكنّ هذا الإجراء، كما يرى "باشلار"، يعيق النموّ النفسي من حيث أنّه لا يقترح تبعا لذلك محفّزات للنموّ، وهذا ما تكون الثقافة بحاجة إليه، لذا لا بدّ من ضمّ وظيفة تشجيع النفس إلى وظيفة مراقبتها، من أجل تكوين أنا أعلى متعاطف فكريا، ومن أجل إقامة الثقة وسط المراقبة، وفي الوقت نفسه مراقبة هذه الثقة لئلاّ تنحدر نحو الطبقات الانفعالية: «فالمقصود هو تنشيط ثقافة، إعطاء نفسية معيّنة، أيّا يكن غناها المكتسب، حاجة إلى التقدّم»². كما يرى "باشلار" أنّ جميع وظائف مراقبة النفس وكذا تشجيع النفس يمكن أن تُدرس في مستويات معزولة عن كلّ أخلاقية متكلفة ومتسلّطة، بل إنّ تتبعها في ظلّ الامتداد الثقافي سيكون أكثر نفعاً وفائدة، حين نقف أو نحصل على قيمة نفسية، أو النفسية ذاتها متقيّمة في وعيها الخاص، قادرة على تحقيق النجاح والسعادة كنفسيّة ثقافية وليس كنفسيّة عاطلة، فإنّ هذه الأخيرة لا تعرف في حياتها ولا تعتقد إلّا بالسببية الصدفوية، بينما تريد النفسية الثقافية أن تكون سببا لنفسها، أو أن تكون الثقافة سببا للثقافة، فهي نفسية قادرة على المراقبة ومسرورة فكريا بل متمتعة بمراقبة النفس³.

لقد فات التحليل النفسي أيضا، أن يميّز بشكل واضح بين المراقبة التسلّطية والمراقبة الفكرية، فازدواج الشّخصية Dédoublement مثلا، الذي هو من أعراض جنون المراقبة هو في الواقع تراجع نحو الطفولة، أو نحو المرحلة التي كان فيها الكائن الإنساني مراقبا بصورة تسلّطية، بإمكانها أن تطبع إلى الأبد نفسية مُروّعة في انطباعاتها الأولى: «إنّ كلّية الحضور من قِبَل الأهل تتنكّر لحقّ الولد في الانفراد،

1 ينظر: المرجع نفسه، ص 138.

2 المرجع نفسه: ص 139.

3 ينظر: غاستون باشلار: جدلية الزمن، ص ص 140/139.

فهو وحده وهم يرونه، لكنهم يعكّرون هذه المعرفة الإيجابية بمعرفة احتيالية¹، تتعاضد إذن هذه الكلّية في العلم عند الأهل مع كلّية العلم عند المعلمين، لتؤسّس الوثوقية التي لا مجال لمناقشتها، وفي الواقع هذه الوثوقية نقيضة للثقافة ومعرفة للنمو النفسي لدى الطفل نحو المراقبة الفكرية. ولكن بقدر ما أنّ القسوة ضرورية لتأديب الطفل بقدر ما أنّ القسوة التعسّفية والمسيطرة تعيق نمو التفكير فيه، وتحول دون فعالية المراقبة الفكرية للنفس أو فعالية الأنا الأعلى الفكري.

يرى "باشلار" أنّ المراقبة الفكرية هي ترقّب واقعة محدّدة، أو هي كشف عن حدث مميّز، أي لا تقوم هذه المراقبة الفكرية بمراقبة كلّ شيء يطرأ على لحظة الشعور أو الفعل، بقدر ما هي مراقبة مخصوصة وموجّهة نحو موضوع معيّن، فالمراقبة هي إذاً وعي من قبل ذات مرتبطة بموضوع، بحيث تكون الذات والموضوع متلازمين داخل هذه الوعي، وتصبح المراقبة الفكرية حينئذ وضعية من وضعيات العقل التجريبي، وتكون الواقعة واقعة، وليس أكثر من واقعة². كما أنّ التحليل النفسي للمعرفتين الموضوعية والعقلية يعمل على مستوى توضيح العلاقات بين النظرية والتجربة، بين الشكل والمادة، بين الدقيق والتقريبي، ثمّ بين المؤكّد والمفترض أو المحتمل، وكلّ هذه الجدليات تفترض وجود رقابة كبتية خاصّة، لئلاّ يحدث مرور بين الطرفين دون احتياطات رقابية. ويستطرد "باشلار" قائلاً: أنّ فلسفات كثيرة تزعم لنفسها مكانة الأنا الأعلى، مستمرة في فرض هذا الأنا على الثقافة العلمية، وإذا كان البعض قد تبجّح باسم الفلسفة الوضعية أو العقلية أو الواقعية في فرض هذه الأنا الأعلى، فإنّه من أجل الانفلات من قبضة الرقابة الكبتية التي من وظائفها أنّها تضمن الحدود وتعاين العلاقات بين ما هو اختبائي وما هو عقلي: «إنّ الارتكاز باستمرار إلى فلسفة ما كأنّها مطلق، تحقيق لرقابة لم تكن مشروعيتها دائماً موضع دراسة»³.

وإذن، في ظلّ رفض "باشلار" لكلّ تبجّح أو مطلق فلسفي قادم من قبو الفلسفة الكلاسيكية، وما شيدته هذه الفلسفة بالذات، عقلانية كانت أو واقعية أو

1 المرجع نفسه: ص 143.

2 ينظر: المرجع نفسه: ص ص 149/148.

3 المرجع نفسه: ص 150.

وضعية، من برج عاج تعالت من خلاله على كلّ نظرية علمية وعلى كلّ حقيقة تجريبية، في ظلّ كلّ هذا، هل انفردت نظرية "باشلار" في المعرفة والعلم بتأسيس فلسفة خاصة منقطعة الصّلة عن التأسيس الفلسفي التقليدي، ومتحرّرة من الحقائق الجوهرية القبلية الخارجية المفروضة على كلّ جديد علمي؟ يجيبنا "محمد هشام" في خاتمة دراسته المطوّلة عن الممارسة الإستمولوجية عند "باشلار" بقوله: «إنّ باشلار لا ينتج نظرية في المعرفة جديدة، ولكنّه ينتج أطروحات فلسفية تتعلّق بالمعرفة العلمية، من حيث موضوعها وموضوعيتها وجدلية المفاهيم فيها... وعلى رأسها أطروحة أنّ "المعرفة إنتاج" وليست ترجمة للواقع المباشر، وأنّها عملية إنتاج بدون ذات منتجة. ومعنى ذلك، كما بيّنا، أنّ الخطاب الباشلاري يطرح مشكلات جديدة غير قابلة، بما هي كذلك، للطرح والتفكير ضمن المجال الإشكالي لفلسفات المعرفة، طرح لم يكن ممكناً إلّا داخل مجال جديد كان قد أخلاه التّقد من الأسئلة الفلسفية التقليدية ليؤسّس فيه إشكالية نظرية جديدة، هي بالذات تلك التي تستمدّ منها الإستمولوجيا مكوّناتها ومقوّمات ممارستها»¹.

مختصرات:

أولاً: بمن تأثّر "غاستون باشلار"؟

1. إمانويل كانط Emmanuel kant: يستوحي منه "باشلار" فكرة أنّ النظرية سابقة على التجربة، وأنّ المعرفة الموضوعية هي إجراء لعقلنة تجربة حساسة. ولكنّ "باشلار" ينتقد صفة الأسبقية التي يمنحها "كانط" لخصائص الكائن. إنّ النظريات تكون خاطئة في الغالب وإنّ العلم يتقدّم وهو يصحّح نفسه باستمرار².

2. فريدريك هيجل Hegel friedrich: يستوحي منه "باشلار" فكرة أنّ العقلنة هي في أساسها جدلية، أي إنّها في حركة دائمة، وأنّ المعرفة العلمية هي ذهاب وإياب دائم ما بين العقل والتجربة، والعقل يصحّح نفسه بنفسه، فهو لا ينتج نظريات جامدة بقدر ما ينتج نظريات تتطوّر. لذا يقترح "باشلار"

1 تكوين مفهوم الممارسة الإستمولوجية عند باشلار، ص ص 248/247.

2 Voir *La philosophie du non*, éd. PUF, 2005.

- بهذا المعنى عقلانية مركّبة ودقيقة تتبع تفصلات موضوعها باحتوائه. لكن ما ينتقده "باشلار" هو صفة "انغلاق" للجدل الهيجلي الذي ينغلق على نفسه ويشكّل نظاماً منتهياً. بل بالعكس يفكر "باشلار" في عقل منفتح يصلح نفسه ويُنتج باستمرار، ويعمل على تقدّم العلوم الإنسانية من غير حدود معيّنة¹.
3. أوغست كونت August comte: يستلهم "باشلار" من الفلسفة الوضعية الكونتية من أجل تأسيس مقاربة حدائية ومنهجية وتاريخية للعلم، فهو يستبدل قانون الحالات الثلاث بمنظوره الخاص عن الممارسة العلمية، التي تكون مراحلها الأساسية متمثلة في: الواقعية الساذجة/العقلانية/العقلانية الجدلية².
4. فريدريك نيتشه Friedrich nietzsche: يعيد "باشلار" تفسير مفاهيم "نيتشه" حول الرغبة والقدرة والارتقاء التي يستثمرها في تحليله النفسي للنار والهواء، ويستخر "باشلار" كتابه "Lautréamont" الذي صدر عام 1939 لتطوير نظريته في الشعر والوحي الشعري³.
5. سيجموند فرويد Freud sigmund: يعتبر "باشلار" نفسه الوارث لمفاهيم التحليل النفسي (اللاشعور، التأنيب، الحلم، الليبيدو)، وهي التي يستثمرها جميعاً في نظريته الإبيستمولوجية (التحليل النفسي للعقل) وكذا في نظريته الشعرية (التحليل النفسي للخيال).
6. هنري برغسون Bergson henri: يعترض "باشلار" على تصوّراته حول الزمن والواقع، وذلك بالخصوص في كتابيه "حدس اللحظة" و"جدلية الزمن"، ولكن أثر الفلسفة البرغسونية حول مفهوم الحركة جليّ على "باشلار" في كتابه "الهواء والأوهام" صدر عام 1943⁴.

IBID. 1

IBID. 2

Ainsi parlait Zarathoustra, édition GF-Flammarion, 2006. Voir aussi: 3
Michel Mansuy, Bachelard et Lautréamont: la psychanalyse de la bête humaine, érudit, Études françaises, vol. 1, n° 1, 1965, p. 26-51.

Voir: Henri Bergson, voir *La pensée et le mouvant*, éd. PUF, 2003. 4

ثانيا: عن إبستيمولوجيا "باشلار":

- يصرّح "بيير جاكوب" Pierre Jacob بأنّ خلفاء "غاستون باشلار" في مجال الإبستيمولوجيا قد تبّنوا القضايا الأربعة التالية¹:
1. إنّ الأدوات العلمية هي (نظريات مُشَيِّعة matérialisées)، وبالتالي كلّ نظرية هي تطبيق (مفهوم الفينومينو تقنية عنده).
 2. يجب على كلّ دراسة إبستيمولوجية أن تكون تاريخية.
 3. أنّه يوجد هناك لاستمرارية مزدوجة: من جهة ما بين الحسن المشترك والنظريات العلمية، ومن جهة أخرى ما بين النظريات العلمية وما يتابع في مجرى التاريخ (ما يعرف عنده بالقطيعة الإبستيمولوجية).
 4. لم تستطع أية فلسفة تقليدية مأخوذة على حدة (لا التجريبية ولا العقلانية ولا المادية ولا المثالية) أن تصف بدقّة نظريات الفيزياء الحديثة. إنّها تعدّد الفلسفات أو إنّها فلسفة الرفض.

في كتابه الأساسي "الفكر العلمي الجديد" الذي صدر عام 1934 يتجاوز "باشلار" النقاش حول التجريبية/العقلانية، بالنسبة إليه أنّ المادية العقلانية توجد في مركز طيف إبستيمولوجي بحيث يكون حدّاه مشكّلان من طرف المثالية والمادية. كما أنّه يقدّم في هذا الكتاب نقدا صارما للإستقرائية والتجريبية، فالفعل العلمي يتكوّن من أوضح الإشكالات النظرية، كما أنّ العلم يتشكّل ضدّ البديهية، وضدّ أوهام المعرفة الطارئة أو المستعجلة. هذا هو المنحى الذي يتحدّث فيه "باشلار" عن "فلسفة الرفض"، لذلك فإنّ الولوج إلى المعرفة العلمية أو إلى تاريخ العلوم مؤطّر من طرف القطيعة الإبستيمولوجية، التي تُجري بدورها تفريقا بواسطة العقل ما قبل العلمي، كما أنّ إنتاج معارف جديدة هو في الواقع نخطّي "العقبات الإبستيمولوجية".

بالنسبة إلى "باشلار" فإنّ كلّ معرفة هي معرفة تقريبية، ونحن علميا إنّما نفكّر في الحقيقة على أنّها تصحيح تاريخي لخطأ عريق، ونفكّر في التجربة على أنّها تصحيح للأوهام المشتركة والأولية. لذا فإنّه يدافع من أجل إبستيمولوجيا تصالحية

Pierre Jacob (dir.), *De Vienne à Cambridge* (1980), Gallimard, coll. 1
"Tel", 1996, p. 7.

أو توافقية، فهو يعتبر أنه من الأنسب أن نتجاوز التعارض الحاصل بين التجريبية والعقلانية، فلا وجود لعقلنة من فراغ، كما لا وجود لتجريبية مجتثة من روابطها، بل إن النشاط العلمي يفترض تفعيلًا للعقلانية التطبيقية أو للمادية العقلانية.

ثالثًا: الاستلهام الشعري:

يقسم "باشلار" الاستلهامات الشعرية إلى أربعة أصناف، تحيل على العناصر الأولية الأربعة عند القدامى (الكيمائيون) وهي: الماء/النار/الهواء/التراب، يقول: ((إنَّ للحلم أربعة مجالات، أربعة حدود تسمح له بالاندفاع في الفضاء اللامحدود، ولكي تكسر سرَّ شاعر حقيقي، فإنَّ كلمة واحدة تكفي لذلك: أخبرني مَنْ هو شبحك؟ هل هو جنيّ المناجم، هل هو جنيّ الحرباء، هل هو جنيّ الماء، أم هل هو جنيّ الهواء))¹، هذه الأصناف الأربعة هي طرق شعرية ونفسوتحليلية لمقاربة النصوص الأدبية.

في كتابه "التحليل النفسي للنار" *La psychanalyse du feu* يستحضر "باشلار" هذه العناصر الأربعة، على الرغم من تركيزه على النار. إلا أنَّ هذا الكتاب هو مفتاح سلسلة الأعمال التي يفرد بها "باشلار" للعناصر الأخرى، لذا نجد أنَّ هذه السلسلة تبدأ بالنار، ثمَّ الماء، كتابه: (الماء والأحلام: دراسة عن الخيال والمادة)، ثمَّ الهواء، كتابه: (الهواء والأوهام: دراسة عن الخيال والحركة) ثمَّ التراب، كتابه: (التراب وأحلام الإرادة) لتنتهي هذه السلسلة بالمادة التي كان قد ابتدأ بها، وهي النار التي طالما كانت تستهويه شخصيا في كتابه (شعلة قنديل)، وقد نشرت بعده ابنته "سوزان باشلار" مقطعا من (شاعرية النار) يتكوّن من ثلاثة فصول على الترتيب: حول برومئثوس Prométhée والفنيق le Phénix ثمَّ أمبيدوكل Empédocle الطبيب الإغريقي.

كلَّ واحد من هذه العناصر الأربعة ترتبط بشبكة متميَّزة من الصور العاطفية ومن الإدراك الخاص للطبيعة والمادة، مثلا، فالماء يمكن أن يحيل على العنصر الأنثوي (الأمومة أو الشبقية)، على الحميمية أو أيضا على النوم (المياه النائمة). كما أنَّ النار تحيل على النشاط والخفة، وعلى العشق، وعلى الانصهار مع كلِّ شيء (تفاني

Voir *La psychanalyse du feu*, ch.6: «Le complexe de Hoffmann», éd. 1 Gallimard, Folio essais, 1985, p. 154.

الأنا وزواله في عظم العالم)، أو تحيل على احتكاك الأجساد، على الملامسة وعلى الجنس. بينما يحيل الهواء على اللامتتهي، على الارتقاء، على الخفة، وأيضا على الشفافية، إنه يستدعي أيضا الحرية والقيم الأخلاقية العليا. وأخيرا فإن التراب يعبر مثلا عن الرزانة.

ف نجد بعد كل ذلك أن "باشلار" يضمّ إلى تحليلاته الشعرية تحليلات علم النفس التحليلي psychanalyse، فتأويل الشعر في رأيه هو تابع لعلم النفس الخيال¹، وخاضع لمفاهيم مثل (الحيوية) و (الرغبة)، وعليه يمكن أن نفهم بشكل جيد شعر أحدهم حينما ندرس خياله الخاص، وما يفتنه وما يسكنه. بهذا المعنى، يكون اكتشاف النار في مرحلة ما قبل التاريخ ذا أصل جنسي (مثال: احتكاك أطراف الخشب تستدعي احتكاك الأجساد)، ولكن بالمفهوم الشعري وليس بالأصل العقلي (لأن التأويل العقلي يشرح اكتشاف النار بالنظر إلى فائدتها)، كما يبين ذلك "باشلار" في (التحليل النفسي للنار)².

باستلهام أفكار علم النفس الذي يعود إلى "كارل جينغ"³ وإلى السريالية، فإن "باشلار" يجعل من الخيال والرغبة الأصل الأساسي للحياة النفسية، فهو يعرف الخيال بقوله ((نريد دائما أن يكون الخيال هو المقدرة التي تشكّل الصور، في حين هو بالعكس، المقدرة التي تشوّه الصور التي تمنحها الملاحظة))⁴. إن الخيال ليس الاستمرارية البسيطة للملاحظة، على اعتبار الملاحظة مقارنة للواقع، ولكن بالعكس، المتخيل معناه سريالية تتجاوز، بل تُناقض الملاحظة.

1 Voir *L'air et les songes*, Introduction: « Imagination et mobilité », éd. LGF-Livre de poche, 1992.

2 Voir *La psychanalyse du feu*, ch.6: « Le complexe de Hoffmann ».

3 اسمه: كارل جوستاف جينغ Carl Gustav Jung، طبيب نفسيّ ومحلل نفسيّ سويسري، ولد في 26 جويلية 1875.

4 Voir *L'air et les songes*, Introduction: « Imagination et mobilité », p. 5.

تيودور أدورنو

(1969-1903)

تيودور أدورنو

(1903-1969)

د. أم الزين بنشخة المسكيني،

جامعة تونس

تقديم:

هو فيلسوف ألماني معاصر، يعتبر أحد كبار ممثلي مدرسة فرنكفورت، وقد كان شديد الشغف بالموسيقى بقدر اهتمامه بالفلسفة، إذ كان يحلو له أن يحدث عن نفسه قائلا: "لقد درست الفلسفة والموسيقى، وبدلاً عن الاختيار بينهما، كنت طيلة حياتي أشعر بأنني، ضمن هذين المجالين، بصدد البحث عن الشيء نفسه". ولد أدورنو سنة 1903 في فرنكفورت من أب يهودي وأم إيطالية كانت مغنية ذائعة الصيت. وكان أدورنو دوماً يفتخر بأصول أمه الإيطالية ممتناً بفضلها في تكوين حساسية فنية كبرى لديه وشغف شديد بالموسيقى. خصّص أدورنو في دراسته الثانوية، أكثر من سنة وطيلة مساءات كل سبت، لقراءة نقد العقل المحض لكانط. ويعترف أدورنو بالأثر العميق لهذا الكتاب في تكوينه قائلا: "لاني أدين لهذه القراءة بأكثر مما أدين لمعلمي الأكاديميين".

في سنة 1931 ناقش أدورنو أطروحة الدكتوراه حول كيركغارد، أطروحة لامعة فتحت له أبواب الجامعة. لكن الصدف التاريخية المأساوية أثبت إلا أن تجمع اليوم الذي تنشر فيه هذه الأطروحة باليوم نفسه الذي يصعد فيه هتلر إلى الحكم، مما أدى إلى حرمان أدورنو من الالتحاق بالجامعة وتمجيده إلى لندن ومنها إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

في سنة 1949 عاد أدورنو إلى ألمانيا ميرراً ذلك بضرورة إعادة بناء مركز البحوث الاجتماعية من جهة، وبخنيته إلى اللغة الألمانية بوصفها "على قرابة حميمة بالفلسفة وبالعنصر التأملي فيها". وفي جامعة غوته، يقضي أدورنو بقية حياته في التدريس وفي المساهمة في إصلاح التعليم العالي بألمانيا. وقد تعرّض أدورنو سنة 1968

حيث احتدّت الاحتجاجات بالجامعة الى قمة التواطؤ مع نظام الهيمنة وعدم مشاركته في العمل الثوري. غير أن أدرو كان يعتقد فعلا أن العمل الثوري ينبغي ألا يمرّ ضرورة عبر العنف وأنه بوسع الفن أن يقوم بديلا عن يوطويا الثورة الماركسية.

تقوم فلسفته في مجملها على نقد جذري للحدّات وفضح ما آلت إليه المجتمعات الرأسمالية المتقدمة من بربرية وكراتة كبرى. وهو يبيّن كما نرى ذلك في مؤلفاته من جدلية التنوير (1947)، الذي ألفه صحبة هوركهايمر، إلى النظرية الجمالية (1970)، التي نشرت بعد وفاته، وذلك مرورا بكتابي الأخلاق الدنيا (1951) والجدلية السالبة (1961). في غضون ذلك كلّه لم يكفّ أدرو عن تشخيص أزمة المعنى، وكسوف العقل، وتشويه الفرد، وتحول الفن والثقافة إلى بضاعة وسقوط الحضارة في دائرة اللإنساني والكراتة الكبرى. بيد أن هذه اللوحة السوداء التي رسمها أدرو للإنسانية الحديثة لم تمنع مشروعه الفلسفي من الانفتاح على ضرب من اليوطويا الجمالية التي تراهن على الأثر الفني الطلائعي بوصفه، وفق عبارات كتاب النظرية الجمالية، "ثورة في حدّ ذاتها"، وقدرة لا محدودة على تحرير الأفراد من مجتمع الهيمنة.

ويعتبر كتاب النظرية الجمالية، من أهمّ نصوص الجماليات الحديثة بعد نقد ملكة الحكم لكانط (1790) ودروس هيغل في الجماليات (1820-1831) ومولد الترايديا اليونانية (1872) لنيثشه.

يقول فيلمر أحد كبار المتفلسفين الحاليين في ألمانيا حول مدرسة فرنكفورت بعامة، متحدثا عن أهمية مشروع أدرو الفلسفي: "لا أحد مثل أدرو قد استثمر كل التباسات الحدّات الثقافية. ربّ التباسات تسمح لنا بأن نتبأ بإمكانية تحرير الطاقات الجمالية والتواصلية وبسقم ممكن للثقافة معا. ليس ثمة أية فلسفة على الأقلّ في ألمانيا منذ شوبنهاور ونيثشه قد أحدثت تأثيرا مماثلا لفلسفة أدرو سواء كان ذلك على الفنّانين أو على النقاد أو على المثقّفين، وآته ليصعب علينا تقدير الآثار التي تركها أثره في ذهن أولئك الذين يهتمّون بالفنّ الحديث سواء من جهة الخلق أو النقد أو التلقّي".¹

Albrecht Wellmer, "Vérité - Apparence - Réconciliation, Adorno et le sauvetage esthétique de la modernité", in: *Théories esthétiques après Adorno*, Paris, Actes du Sud, 1990, p. 249.

علينا أن نذكر في بادئ الأمر بأن السياق التاريخي لهذه الفلسفة هو سياق خاص جدًا: فأدرنو قد كتب صحبة هوركايمر وفي أفق مدرسة فرنكفورت بعامة، في فترة الحرب العالمية الثانية وما سببته من أحداث فظيعة وكارثية على الإنسانية بعامة وعلى اليهود بخاصة. لقد كتب أدرنو تحت هول كابوس سياسي فظيع، وكان عليه أن يجد للعقل الفلسفي ما يبرره وللكتابة ما يجعلها ممكنة على حافة جحيمين: جحيم نازية هتلر من جهة وجحيم فاشية ستالين من جهة ثانية.. وقد عاش هذا المثقف المهجر التائه شكلا من العزلة والتصحّر الداخلي جعلت فلسفته شذرات من الغضب والألم والعلم الحزين.. غضب فلسفي ترجمه عبر محطّات نظرية بدأت بتشخيص كارثة تحول العقل التنويري الى أداة لتدمير ذاته، وامتدّت شيئا فشيئا الى فضح معالم تشويه الحياة الحديثة بالتحلل الذات وتفقيرها واتلافها، ووصلت الى حدّ تعرية مظاهر تحول الثقافة الى بضاعة والفنّ الى وسيلة لتحميل الواجهات حيث لا شيء غير القبح في الكواليس العميقة.. و كان رهان هذه الفلسفة هو التالي: هل مازال بوسع العقل أن يدّعي قدرته على انقاذ العالم من الكارثة بعد ما حصل باسم العقل والعلم والتنوير والحداثة من أشكال التدمير والموت الكارثي؟ وبأي معنى بوسع الفيلسوف أن يتحدّث عن الحياة أصلا في سياق "لم تعد فيه الحياة تحيا؟" وهل بوسعنا أن نتحدّث عن الجمال في حضارة تنشر القبح في كل مكان؟

1) جدلية التنوير أو كيف تحول العقل الى أسطورة؟

تلك هي أطروحة الكتاب الأوّل الذي ألّفه أدرنو مع هوركايمر.. يتعلق الأمر بكتاب جدلية التنوير، بتاريخ 1944، وهو كتاب على أهمية كبرى بالنسبة الى تقليد الفلسفة الحديثة وبوصفه أهمّ أكبر مؤلّف في النقد الجذري للتنوير وللعقل الحديث وقد صار الى عقل أدائي. وقد اعتبر ألبرشت فيلمر، الذي يشغل على نوع من المصالحة بين فلسفتي هابرماس وأدرنو، أن كتاب جدلية التنوير هو "النصّ المفتاح لمجمل النظرية النقدية الأولى، وهو بمثابة ضرب من "ما بعد تاريخ العقل، وذلك بوصفه يعيد رسم انتصار التنوير وتعاسته في آن معا"¹.

A. Wellmer, «Critique radicale de la modernité», in: *Adorno et l'Ecole de Francfort*. Colloque Tunis 2003, Editions Alif, Tunis, 2004, p. 24.

ثمة ما يشير الى نوع من انقلاب العقل الحديث على ذاته وتحوله عن مشروعه الأصلي. فبعد أن كان يهدف الى تحرير الانسان من الخوف من الطبيعة وضمان استقلالية الذات البشرية بوصفها "غاية في حدّ ذاتها"، تمّ تحويل العقل الى أداة للهيمنة على الطبيعة وعلى البشر..

يتعلّق الأمر وفق عبارات مقدّمة هذا الكتاب "بمحاولة فهم الأسباب التي دفعت بالانسانية الى السقوط في البربرية بدلا عن العمل على توفير ظروف انسانية فعلية"¹.. انّ ما كان يزعم أدورنو وهوركايمر هي معضلة ظلّت تحترق صفحات الكتاب ألا وهي "التدمير الذاتي للعقل"². فلقد صار العقل، بعد أن كان حاملا لمشروع التقدّم التنويري الحالم باستقلالية الذات وحرّيّتها، يدمّر ذاته بذاته بما ينشره من مظاهر الدمار والفظاعة الى حدّ صار فيه الفرد نفسه الى زوال والثقافة الى بضاعة والتكنولوجيا الى أداة تدمير وخراب و"التقدّم نفسه الى تأخّر"³. و ذلك لأنّ ما حدث للعقل بالضبط هو التالي: "لقد تحول العقل الى أسطورة والأسطورة الى عقل"⁴.

فاذا كان مشروع التنوير هو تحرير العالم من السحر فإنّ العلم قد تحوّل الى سلطة حيث صار كل شيء قابلا للقيس والحساب. فالعقل صار أسطورة لأنّه تحوّل الى سلطة للسيطرة على الطبيعة والى أداة للهيمنة على الأفراد في ظلّ الدولة الفاشية والنازية والنظام الكلياني العالمي. بل "لقد صار العقل كليانيا"⁵ وصار "يسلك ازاء الأشياء كما يسلك الدكتاتور ازاء البشر"⁶.

ويعتبر ألبرشت فيلمار أنّ أدورنو وهوركايمر قد فسّرا ضمن هذا الكتاب "وحدة العقل والهيمنة"، وذلك في اتجاه "اكتشاف طبيعة عقل التنوير بما هو عقل أداتي، وذلك بعد ماركس الذي يسمّي ذلك "نزعَة التشيئة أي سقوط الثقافة في دائرة البضاعة"⁷.

Max Horkheimer, Theodore Adorno, *La dialectique de la raison*, 1
Paris, Gallimard, 1974, p. 14.

Ibid. p. 17. 2

Ibid. p. 18. 3

Ibid. 4

Ibid. p. 27. 5

Ibid. 6

Wellmer, «Critique radicale de la modernité», Op.Cit. p. 28. 7

وفي الحقيقة علينا أن نمرّ بهابرماس في كتاب القول الفلسفي في الحداثة كي نفهم جوهر المشروع الفلسفي لأدرنو الذي أودعه صحبة هوركايمر في أهمّ مؤلّف فلسفي في نقد عقل التنوير.

يعتبر هابرماس أنّ هذا المؤلف، بما يحويه من نقد جذري للمشروع الحديث الى حدّ العدمية على طريقة شبيهة بنيتشه، أنّما هو "الأكثر سوادا لتحويل سيرورة التدمير الذاتي للأنوار الى مفاهيم"¹. و ذلك لأنّ هابرماس يرى في تقليد النقد الجذري للعقل الذي دشّنه نيتشه، وسار على دربه كلّ نقاد الحداثة منذ أدرنو الى ليوتار ودريدا وفوكو.. تهوراً وعدميّة ونزعة جمالية فوضوية لم تتقن التحديق بمكاسب الحداثة الا من وجهة نظر سلبية وعدمية.

أربعة قضايا يلخّص بها هابرماس مشروع هذا النقد الجذري للعقل الحديث:
أ. "أنّ العالم الحديث المعقلن بشكل كامل لم يتخلّص مع ذلك من السحر الذي يحمل لعنة التشيئة الشيطانية"².

ب. أنّ العلم الحديث مع النزعة الوضعية قد تخلى عن المعرفة النظرية لصالح المنفعة التكنولوجية.

ج. "أنّ العقل طُرد من الأخلاق والحقّ، بقدر ما فقدت المحكّات المعيارية اعتمادها نتيجة لأفول رؤى العالم الدينية والميتافيزيقية الذي لم يبق الا على سلطة العلم"³.

د. "بتحليلهما للثقافة الجماهيرية.. يسعى هوركايمر وأدرنو الى الرهان على أنّ القوة المحدّدة للفنّ قد شلّت، منذ أن التبس باللهو وخلت مضامينه من كل نقد ومن كل طوباوية"⁴.

يقول هابرماس منزّلاً هذا المشروع ضمن سياقه التاريخي: "في الحلقة التي تشكّلت حول هوركايمر تمّ تطوير النظرية في مرحلة أولى، كيما تضع في حساها خيبات الأمل السياسية التي سبّبا غياب الثورة في الغرب، بتطور الستالينية في

1 هابرماس، القول الفلسفي للحداثة. منشورات وزارة الثقافة العربية السورية، دمشق 1995، ص 181.

2 نفسه، ص 177.

3 نفسه، ص 179.

4 نفسه.

الاتحاد السوفياتي وانتشار النازية في ألمانيا، كان عليها أن تشرح اخفاق التوقعات الماركسية، ولكن بدون قطيعة مع الماركسية. في هذا السياق يمكن أن نفهم كيف وطّدت السنوات الأكثر ظلمة في الحرب العالمية الثانية الاعتقاد بأن الشرارة الأخيرة للعقل هربت من الواقع، ولم تبق إلا على أنقاض حضارة على حافة الدمار بلا أمل يُرتجى...¹.

ويعتبر هابرماس أن مشروع جدلية التوير يتنزّل تحت راية شعار نخته بنيامين هو شعار "أمل اليائسين"². و أنّه وفق هذا المنظور كان نقدا قاسيا ومتهورا أدّى الى "تبسيط صورة الحداثة"³، وهو بذلك لم يستطع انصافها.

(2) "إنّ الحياة لم تعد تحيا":

يتعلّق الأمر بالمشروع الفلسفي الخاص بكتاب "الأدب الصغير" لأدورنو⁴. وهو كتاب كتبه أدورنو أثناء الحرب، موضوعه الأساسي هو البحث في معالم تشويه الحياة الحديثة القائمة على التشيئة الفظيعة للفرد وتحويل كل شيء الى بضاعة. و يتنزّل نقد أدورنو لتشويه الحياة الحديثة ضمن مشغل عام ظلّ دوما الهاجس الفلسفي الأساسي لرواد مدرسة فرنكفورت هو مبحث أزمة الذات في صورة الفرد الليبرالي في ظلّ المجتمعات الكليانية الحديثة.. و في الحقيقة ثمة ضرب من ردّة الفعل الفلسفية القوية ضدّ انهيار الفرد وتشويهه الانسان بعد أن تحولت كل مجالات الحياة الى قيمة للتبادل. وإنّ كتاب الأدب الصغير يتنزل ضمن المشروع العام أي انقاذ الفرد من دولة هي في جوهرها تقوم على القمع والهيمنة.

الأدب الصغير، أفكار ملتقطة من الحياة المشوّهة، شذرات كتاب أراده صاحبه شظايا في صورة عالم شوّه الحياة والفرد والثقافة وحول كل شيء الى أداة

1 نفسه، ص 186.

2 نفسه، ص 171.

3 نفسه، ص 180.

4 علينا التنويه بأهمية الترجمة العربية لهذا الكتاب، والتي قام بها الأستاذ ناجي العونلي (تونس) والتي صدرت مؤخرا عن دار شرق/غرب للنشر، وذلك تحت عنوان "الأدب الصغير". وهذه ترجمة نعتبرها حدثا فلسفيا لما فيها من جهد فلسفي كبير في نقل أدورنو إلى قراء العربية رغم استغلاق نصوص هذا المؤلف. را: أدورنو، الأدب الصغير. مؤسسة شرق/غرب، ديوان المسار للنشر، 2011.

هيمنة. أنه "علم حزين" يندرج ضمن الاتيqa بالمعنى السالب للحياة.. تشخيص لما هو كائن بكل الهول الذي يحمله وذلك تحديدا ضدّ المبحث التقليدي للأخلاق بالمعنى الميتافيزيقي الذي يؤسس لما ينبغي أن يكون.. و هو في ثلاثة أجزاء يضع في فاتحتها أدرنو شعارات فلسفية مريعة في روع هول الكارثة التي سقطت فيها الانسانية الحديثة.. من نوع "الحياة لا تحيا"، أو "حين يكون كل شيء سيّئا"، أو "أيها الالهيارجليلدي هلاً جرفتي معك حين تنهار" ..

ينفتح الكتاب على نصّ مثير: "يتصل العلم الحزين الذي أهدي بعضه لصديقي، بمجال كان بالنسبة الى أزمنة خلت بمثابة المجال الخاصّ بالفلسفة، ولكنه صار منذ تحوّلت الى منهج، مجالا مُهملا فكريا وعرضة للاعتباط والتبجح، وفي الختام صار مجالا منسياً: أعني مجال الحياة الحقّ. انّ ما كان في السابق يُدعى في نظر الفلاسفة حياة قد صار الى دائرة الخصوصي ومن ثمّ أيضا الى دائرة الاستهلاك التي أضحت باعتبارها لاحقة للسيرورة المادية للنتاج، تُحرّج من دون استقلالية ومن دون جوهر خاصّ. أمّا من يلتمس تجريب الحقيقة على الحياة مباشرة، فعليه أن يتفحص شكلها المغترب والقوى الموضوعية التي تعيّن الوجود الفردي حتّى في أدقّ ما هو خفيّ. اتنا اذا تحدّثنا بلا توسط عن المباشر، فأتنا نكاد لا نخالف مسلك أولئك الروائيين الذين يرصّفون دُمَاهم بمحاكاة الأهواء القديمة كأن بزينة رخيصة، ويتركون الشخصوس التي لا تعدو كونها قطعا من المكنة، تفعل بعامّة كذوات وكانّ شيئا مازال معلقا بفعالها. لقد مرّ النظر في الحياة الى الايديولوجيا التي تخدع بالزعم أنّه لم يعد ثمة حياة"¹. هذا النصّ يتضمّن جوهر مشروع أدرنو في كتاب الأدب الصغير، كتاب أهده الى صديقه هوركايمر الذي جمعته به علاقة فكرية متينة والذي كان من الممكن أن يكتبها هذا الكتاب معا.

انّ الأمر يتعلّق بمجال سَمَاه أدرنو بما يشبه حرفيا في لغتنا "الأخلاق الدنيا" أي ما هو خاصّ بمجرّد الحياة، أو بالحياة في أدنى درجاتها. فالعقل الفلسفي الحالي لم يعد بوسعه الاشتغال على "الأخلاق الكبرى" في معنى التشريع للخير الأسمى كأنّ الحياة في أروع مظاهرها. ففي ظلّ ما يحدث للانسانية الحالية حيث صار العلم الى مشروع للهيمنة وصارت الدولة الى قمع للأفراد، ثمة ما يدعو الى القول أنّه "لم يعد

1 أدرنو، الأدب الصغير، نفسه، صص 27-28.

ثمة حياة" لأنّ "الحياة لم تعد تحيا". و منذ أن صارت الفلسفة الى ابستمولوجيا لا تستمع الى غير لغة العلم، ومنذ أن صار العقل الى أداة للسيطرة على الأشياء وعلى الانسان، صار الاشتغال على الحياة الحق الى "علم حزين". لقد وقع جرّ كل مظاهر الحياة الحديثة الى دائرة الاستهلاك حيث صار كل شيء الى بضاعة، من الفنّ والثقافة الى الفرد والقيم الانسانية.. إنّ هذا التشخيص التراجيدي لما آلت اليه الحياة في المجتمعات الحديثة هو الذي دفع بأدرو الى استعادة هذا العلم الحزين الى دائرة الفلسفة من أجل تنشيطه بأساليب مغايرة. يقترح علينا أدرو ضرورة "تجريب الحقيقة على الحياة المباشرة" أي ضرورة النفاذ الى أدقّ الخفايا المظلمة لاغتراب الحياة عن الحياة ولاغتراب الوجود الفردي وطمس استقلالية الذوات وحرمانها وحققها في الوجود. كيف وقع تدمير علاقة الأفراد بأنفسهم وبالحياة وبالثقافة والابداع؟ كيف شوّهتهم المكنة الكبرى للعقل الحديث من سيطرة العلم، الى تحويل الفلسفة الى مجرد جدلية موجبة لتبرير الواقع، الى استعمال لاوعيههم ضدّهم...؟.. و يصل أدرو الى الاعلان عن أنّه "لا توجد حياة صحيحة داخل حياة كاذبة"¹. إنّ ما حدث تحديدا هو تفكير الكائن واتلافه الى حدّ ظهور الحياة في "صورة كاريكاتورية"، لكن لا ينبغي أن نُضحك أحدا، لأنّ الجميع معنيون بالسقوط المريع نحو الكارثة.

إنّ أشدّ ما يجرع العقل النقدي ههنا هو الوضع الراهن الذي يقوم "رأسا وبشكل لا نظير له على انحلال الذات من دون أن تكون ذات جديدة قد انبثقت بعد"².. لا شيء أمامنا غير مواجهة ما يقع لهذه الذات بذات قديمة في الطريق نحو الاندثار. وحتى ان التجأت هذه الذات بضرب من "العاطفة والمغالطة التاريخية الى "الشكوى من مجرى العالم" لن تفعل غير "الايفاء من جديد بقانون مجرى العالم"³.

ويبدو أنّ معركة أدرو الحقيقية انما هي معركته ضدّ هيغل. لذلك ينجز أدرو القلب الفعلي لجدلية هيغل وذلك في اتجاه سلبية جذرية لما هو كلي ونسقي

1 نفسه، ص 69.

2 نفسه، ص 29.

3 نفسه.

وحقيقي. وهو معنى شعاره المضاد للهيغلية القائل: "إنَّ الكلَّ هو اللاحق"¹.. و ضدَّ مقولة هيغل المعروفة التي تساوق بين "رأيت نابليون على حصان" و "رأيت العقل على حصان"، يقول أدرونو في نوع من التهكُّم الكارثي: "لقد رأيت روح العالم، لا على جواد بل على أجنحة الصواريخ، ومن دون رأس، وهذا يفنِّد في نفس الوقت فلسفة هيغل في التاريخ"².

فاذا كان هيغل قد اختار تصفية الذات من أجل اتِّساق الكلِّي وتناغمه، ولم يستطع بذلك أن يعترف للفردنة بغير مكانة ضئيلة جدًّا، ينتصر أدرونو للفرد ولما هو فردي في كل مظاهره. وهو معنى دفاعه عن أسلوب الكتابة وفق "الشذرات" بدلا عن الكتابة النسقية، بل ثمة ما يدعو الى القول بأنَّ الشذرات هي آخر ما تبقى من حياة ما هو فردي وما هو خصوصي وما وقع تمجيره في أصقاع العقل الحديث. يقول أدرونو: "بما أنَّ الذات قد زالت اليوم فإنَّ الشذرات تأخذ بجذِّ فكرة أنَّ "الزائل نفسه ينبغي اعتباره جوهريا"³. إنَّ انتصار هيغل، ضمن جدليته الموجبة، للكلِّ ضدَّ الفردي ليس إلا علامة على تبريره لما هو سائد بدلا عن تغييره أو فضحه، مثلما يرتقي كل الذين عبروا الى اولفلسفة المعاصرة عبر ماركس، ومن أهمهم رواد مدرسة فرنكفورت، الذين مثَّل أدرونو أكثرهم أهمية وأكثر شراسة وغضبا.

إنَّ القارئ لكتاب **الأدب الصغير** بوسعه أن يدرك مدى غضب هذا الفيلسوف ومدى راديكاليته ومناهضته لأنساق الهيمنة، أنَّه يفضح بشكل غير مسبوق كيف أنَّ الذات الانسانية قد انحلت وأصبحت بمشاشة ميتافيزيقية رهبة الى حدِّ الاعلان عن نهاية الأنا أو الوعي أو الفرد في مقولات مستفزة وفظيعة من جنس "عادي هو الموت"⁴، أو "إنَّ الأنا لم يعد أنا"⁵، أو "وقاحة تكون عند الكثير من الناس حين يقولون: أنا"⁶، أو "لم يتبقَّ من نقد الوعي البرجوازي

1 نفسه، ص 95.

2 نفسه، ص 92.

3 نفسه، ص 30.

4 نفسه، ص 97.

5 نفسه، ص 112.

6 نفسه، ص 87.

سوى حركة هزّ الكتف التي يُعبّر بها جميع الأطباء على التأمّر السريّ مع الموت¹.

وفي الحقيقة يتعلّق الأمر بنقد شرس لمنظومة التحليل النفسي لفرويد التي لم تفعل غير اخضاع الأفراد الى سلطة المعرفة والى الهيمنة على مشاعرهم الأكثر حميمية والمتاجرة بآلامهم وأمراضهم. حيث أنّ "التحليل النفسي انما يثبت للانسان عدمه"².

و"حين يسوء كل شيء تحسن معرفة الأسوأ"³، ورغم ذلك ليس على الانسان أن يحبّ قدره مثلما كان نيتشه قد دعى الى ذلك، بل "ليس علينا تحمّل هول العالم"⁴، بل علينا فضح أشكال اللامعقول والاعتراب والهيمنة، وبدلاً عن البيوطوبيات الخادعة علينا أن ننشّط في "الرغبة الممكنة"⁵، حتّى "لا تفسد عقولنا لا من جرّاء سلطة الآخرين ولا من جرّاء عجزنا"⁶.

ويتراوح الكتاب بين فضح لأشكال اغتراب الحياة وانحلال الذات وبين نقد للفلسفة المتواطئة مع مجتمعات الهيمنة بوصفها تصالح بين الواقع والعقل وبين النظر والعمل وتحلم ببيوطوبيا تغيير العالم على طريقة الماركسية التي تحولت مع ستالين الى ايديولوجيا فاشية دفعت بالعالم نحو البربرية. لا يخفى أحد أنّ الكتاب مكتوب تحت هول المحرقة اليهودية لكن أدرنو لا ينفكّ يدفع بكل أشكال الفاشية الى مهزلة واحدة. و لا يخلو هذا الكتاب من نوع من الكتابة بالعاطفة، كتابة انفعالات غاضبة وحزينة سوداوية لكنّها صادقة في تشخيص طبيعة الهيمنة وشكل الدول الفاشية الى حدّ البكاء والفجعة.. يقول أدرنو: "لم يعد ثمة شيء لا يبعث على الغم.. حتّى الشجرة التي تُزهر تكذب لحظة نراها تزهر ونغفل عن ظلال الهول، حتّى العبارة البريئة "ما أجمل هذا" تُصبح استعذاراً من عار الوجود الذي هو غير ذلك (الجميل)، فلم يعد هناك جمال ولا عزاء خارج النظرة التي تتجه صوب

1 نفسه، ص 150.

2 نفسه، ص 110.

3 نفسه، ص 142.

4 نفسه، ص 164.

5 نفسه، ص 403.

6 نفسه، ص 98.

المفزع وتمكث عنده وتمسك به شديدا ضمن وعي بالسلبية لا يفتر، بإمكان الأحسن"¹.

ما يقترحه أدرنو مجرد أدب صغير: "لا مخرج من الورطة. فالشيء الوحيد الذي يمكن تحمل مسؤوليته انما هو الامتناع عن الاستعمال الايديولوجي السيء للوجود الخاص، وفي ما عدا ذلك الاعتدال في المسلك الشخصي بالتقية والتواضع لا كما يقتضي التأدب الذي زال منذ وقت طويل، بل كما بحث الحياء على أنه مازال يوجد في هذا الجحيم هواء يُتنفّس"²..

وضمن هذا الانقياد الجليدي لعالم سقط في برودة القيم وتجمّد العلاقات الانسانية، يبدو أن "الفلسفة الوحيدة التي يمكن تحمل مسؤوليتها، (هي) محاولة اعتبار الأشياء كما تُعرض من جهة الخلاص، ليس للمعرفة من نور سوى ذلك الذي يبدو أنه ينير العالم انطلاقا من مبدأ الخلاص.. سيتعين علينا أن نرسي منظوريات يغيّر فيها العالم محلّه ويكون طرفا غريبا ويُظهر صدوعه وشقوقه كما سيظهر ذات مرة معوزا ومشوّها تحت أنوار المسيح"³.

وهنا علينا التشديد على خطورة هذا النص الأخير من كتاب الأدب الصغير الذي جعل كل مشروع أدرنو عُرضة للنقد بوصفه يصبّ في آخر المطاف في ضرب من الخلاص اللاهوتي الذي "يرفض كل امكانية لفعل التغيير والتحرر على المستوى السياسي". ذاك مأخذ خطير على فكر أدرنو نجده لدى هابرماس وأتباعه.. ومن بين هؤلاء نحيل مرّة أخرى على فلمر الذي يرى أن أدرنو قد شخصّ أزمة العقل الحديث لكنّه لم يستطع تقديم الحلّ الناجع لها.. وأن هابرماس هو من انتبه الى ضرورة انفتاح النظرية النقدية على مسألة الديمقراطية. وهو ما يدعو الى ضرورة فكّ العلاقة بين النزعة النقدية السالبة والنزعة المهدوية لمنظري مدرسة فرنكفورت الأولين⁴. وذاك هو مشروع هابرماس الذي نجح في تجاوز النزعة الجذرية السالبة في فكر أدرنو وهوركايمر باكتشافه للعقل التواصلية ولايقا النقاش.

1 نفسه، ص 44.

2 نفسه، ص 48.

3 نفسه، ص 402.

4 Wellmer, «Critique radicale de la modernité», Op.Cit. p. 26.

(3) في معنى الجدلية السالبة:

بوسعنا أن نلخص مشروع كتاب الجدلية السالبة انطلاقاً من النص التالي: "إن الفلسفة في الوضع التاريخي الحالي تجد انشغالها الحقيقي، حيث كان هيغل قد عبّر عن عدم جدوى ذاك الأمر، متفقاً في ذلك مع التقليد الفلسفي، أي ضمن ما وقع اقصاؤه منذ أفلاطون بوصفه زائلاً وعلم الجدوى، وهو ما كان هيغل قد علّق عليه لافتة الوجود الكسول"¹.

إنّ هذا الكتاب يسعى إلى تحرير الجدلية من طابعها الكلياني الموجب الذي يبرر به هيغل الواقع كما هو، في نوع من الاستعادة التأويلية السالبة لشعار ماركس ضدّ هيغل: "لم يفعل الفلاسفة إلى حدّ الآن غير تبرير الواقع ولقد آن الأوان لتغييره". وبالنسبة لأدرنو، لم يعد ممكناً الحديث عن تغيير العالم في المعنى الماركسي بعد ما صار حلم ماركس كابوساً فاشياً في عهد ستالين.. ما أرادته أدرنو هو إطلاق الطاقات الثورية الثاوية في عمل السلب وذلك بالغوص في الكواليس المظلمة للمجتمعات الحديثة لفصح اللامعقول والظلم ومظاهر عطالة مكنت الدولة الكليانية. ويعتبر كتاب الجدلية السالبة لأدرنو أكثر نصوصه استغلاً على الفهم حيث يكتب أدرنو في ضرب من لغة ممزّقة تصدم القارئ لأنها لا تسعى إلى تفسير أي شيء ولا إلى تأويل الواقع.. فحيث يسود اللامعنى واللامعقول بأشكاله من ظلم وقمع وهيمنة على الأفراد، لا شيء بقي للفلسفة غير أن تفصح الواقع بدلاً عن التصالح معه. لم يعد ثمة امكانية للقول بالمصالحة بين الفكر والممارسة ولا بين الإنسان والطبيعة. ما تبقى هو فقط مجرّد السعي إلى محافظة وقتية للفرد على بقائه.. يتعلق الأمر بضرب من ردّة الفعل الراديكالية ضدّ انهيار الثقافة في ظلّ فاشية ستالين ونازية هتلر.. لذلك ليس ممكناً الحديث عن جدلية موجبة بل ثمة نوع من "الجدلية القاتلة".. و ثمة نوع من "يوطويا التاريخ" في نوع من استئناف لمشروع جدلية التنوير.

إنّ الجدلية السالبة هي كتابة مضادّة للعقلانية التنويرية منظورها إليها وفق المبدأ الهيجلي للمصالحة بين العقل والواقع في شكل الروح المطلق.. يتعلق الأمر بما سمّاه

أدرنو منذ بداية الكتاب بكتابة "مذنبه في حقّ تقليد الجدلية وتاريخها"¹ لأنّ الجدلية منذ أفلاطون تسعى دوماً الى تحرير الجدلية من طابعها الموجب دون أن تخسر شيئاً في قدرتها على تعيين شيء ما. أنّها جدلية سالبة لواقع الهيمنة ونافية لعقل يتواطئ مع تشويه الحياة، وفي هذا المعنى يقرّ أدرنو أنّه "ثمة هشاشة ما قد أصابت ميدان الحقيقة"²، أنّ "مفهوم الجدلي بالمعنى الهيجلي والنسقي قد صار مثيراً للدوار"³... و أنّ "الوعي الفردي قد صار الى وعي تعيس"⁴.

وبالنسبة الى أدرنو "لقد فرض هتلر على البشر ضمن هذه الحالة من اللاحرية، أمراً قطعياً جديداً: أن نفكر وأن نعمل على نحو لا تتكرر فيه المحرقة ثانية، وأن لا شيء يمثّلها بوسعه أن يحصل للبشر"⁵.

أنّ ما وقع للانسان في ظلّ الأنظمة الفاشية يدفع بالفلسفة الى الذهاب فيما أبعد من ذاتها، شعارها في ذلك "هو الذهاب بالمفهوم فيما أبعد من المفهوم"⁶. لكن ينبغي الإشارة الى أنّ اللوحة ليست سوداوية الى حدّ اليأس، بل إنّ اليأس والتشاؤم ههنا هو تحديداً موقف فلسفي راديكالي يدفع بالفكر الى ضرورة الانفتاح على أمل مغاير. وهو معنى كلام أدرنو في آخر كتاب الجدلية السالبة: "على الجدلية السالبة ألاّ تستقرّ في موضعها وكأنّها كاملة، ثمة تحديداً يكمن شكل الأمل الخاصّ بها"⁷.

(4) في معنى جماليات القبح:

بوسعنا أن نجتمع الدلالة الفلسفية التي يقترحها كتاب النظرية الجمالية⁸ لأدرنو للفنّ وللأثر الفنّي تحديداً في ثلاث قضايا جوهرية:

Ibid 1

Ibid. p. 33 2

Ibid. p. 32. 3

Ibid. p. 43. 4

Ibid. p. 286. 5

Ibid. p. 20. 6

Ibid. p. 340. 7

8 للاطلاع على دلالة جماليات القبح لدى أدرنو، راجع: أم الزين بنشيجة المسكيني، الفن يخرج عن طوره أو جماليات الرائع من كانط إلى دريدا، دار جداول للنشر، بيروت، 2011، صص 143-166.

1. تنشيط علاقة الفنّ بالحقيقة ضدّ التصوّر النيتشوي الذي يحتزل الفنّ في دائرة الأوهام والأكاذيب الجميلة وعالم المظاهر الراقصة.
2. الدعوة الى ضرورة اقضاء مفهوم المتعة الجمالية من حقل الجماليات وذلك ضدّ جماليات المتفرّج الكانطية القائمة على الذوق السعيد واللعب الحرّ للمخيلة.
3. إنّ الفنّ لا يمكنه أن يحرّر الأفراد الآ في أفق نوع من الطوباوية السالبة التي تكفي باعتبار الفنّ "وعدا بالسعادة" حتى وان "وقعت خيانتة سلفاً".
أما عن علاقة الفنّ بالحقيقة: فإن أطروحة أدرنو تكمن في أنّ للفنّ مضمونا معيّنا للحقيقة، وأنّ الحقيقة اليوم انما هي في لحظة استلاب وتشويه، وأنّ الأمر يتعلق بالحقيقة التاريخية الفعلية لذوات لم يبق منهم غير آلامهم شاهدا وحيدا على وجودهم. و إنّ أدرنو في ربط الفنّ بالحقيقة انما يفتح تقليدا جماليا جديدا ضمن فلسفات الفنّ المعاصرة. فهو يجتمع مع بنيامين وهيدغر ومن بعده غادامير على تحرير الفنّ من رومنسية العبقريّة ومن ميتافيزيقا الفنّ النيتشوية ومدحه للكذب الفني ضدّ ديكتاتورية الحقيقة. لم يعد الفنّ مرميا في مجال النسخ والظلال والأكاذيب بل صار هاديا الى ما تكونه الحقيقة قيد الحدوث. إنّ ما يقترحه أدرنو هو تحديدا نظرية جمالية، بالرغم من أنّ الفنّ قد فقد حقّه في الوجود. ففي زمن "بؤس الاستطيقا، بوسع الفلسفة أن تنحت جماليات للقيح في حجم قبح العالم الكلياني الحديث. يتعلّق الامر بنظرية جمالية طريفة جدّا وراديكالية جدّا في تصورها للأثر الفني. ليس الأثر الفني لدى أدرنو موضوعة تأويلية أو فرجوية أو وذوقية، ولا يصلح الفنّ لتجميل الواقع. وإنّ الأثر الفني لا يحمل أيّ معنى أصيل لوجودنا، انما هو شاهد على سيادة اللامعنى، وهو المخزّن للآلام التاريخية الفعلية لما يعيشه الأفراد في المجتمع. إنّ كل أثر فني انما هو تعبير عن معاناة ملموسة لذاتية متمزّقة. لكن ذلك لا يعني أنّ الفنّ يحمل هموم الفرد أو هواجسه النفسية او عقده وأمراضه مثلما يذهب الى ذلك فرويد، بل يعني أنّ الأثر الفني هو الصدى الحقيقي لمجتمع يقبع على حافة الهاوية..

يتعلق الأمر بجماليات للقيح بعد أن أفل الجميل عن سماء الجماليات وهو معنى اقضاء أدرنو لمفهوم المتعة والترفيه من حقل الاستطيقا. ينادي أدرنو بضرورة "محو

مفهوم المتعة الجمالية" لأنّ الأثر الفني ليس بضاعة تباع وتشترى ولا هو موضوع فرجة وذوق سعيد بل إنّ الأثر الفني "لغز" و"موناة دون نوافذ" وهو لن يكون فناً حقيقياً لو لم يكن تشويش لنسق نظام الهيمنة وفضح لشناعة القمع وتشهير بكارثة المعنى وضرب من "ذوق العدم".

لذلك لا شيء ننتظره من الفنّ غير طوباوية سلبية مضادة لكل أشكال المصالحة بين العقل والواقع وبين النظرية والممارسة وبين الفنّ والجمال. إنّ النظرية الجمالية لأدرونا انما تقترح علينا جماليات في حجم قبح العالم وفظاعة قمع الأفراد وديكتاتورية العقل التكنولوجي الذي يشوه الطبيعة والأفراد في غياب معقولة جمالية وسياسية واجتماعية للعالم..

شبه خاتمة:

يتعلق الأمر لدى أدرونا بمحاولة فلسفية لتحرير الذات من براديجم الذات الكانطية المحضة واللاتاريخية، ومن كونية صورية تحولت في ظلّ الفاشية الى كلياينة خانقة، ومن مفهوم الطبقة الماركسي الذي أدّى بالفكر الشيوعي الى فاشية ستالين الفظيعة. لقد انتهى عصر الايديولوجيات وآن الألوان للحديث عما يسميه أدرونا "الذات الجماعية" التي تحمل المجتمع برمته، أو "نحن الجمالية" المقاومة لأنظمة الهيمنة وتشويه حياة البشر. إنّ الذات التي دافع عنها المشروع الفلسفي لأدرونا ليست ذاتاً عديمة وليست ذاتاً سلبية في المعنى التخريبي أو التهريجي أو الكلبى الفظ، انما هي ذات تقاوم الهيمنة بفنّ في حجم دول الهيمنة وتقاوم الحديعة الايديولوجية بفضيحة فلسفية. يعتبر أدرونا أنّ الفنّ الحقيقي، من قبيل الفنّ الطلائعي، قد وجد نموذجاً في أشعار بودلير أو في موسيقى شونبارغ وبيتهوفين أو في رسومات بيكاسو أو في أدب كفكا ومسرح براشت.. و أنّ هذا الفنّ بفضل طابعه الراديكالي السالب لنظام الهيمنة، انما يستبق على "براكسيس لم يوجد بعد"، وهو، لذلك، براكسيس لا أحد يتنبأ بنتائجه أو يضمناها..

ينبغي أن نشير أخيراً الى أنّ هذه التشاؤمية الثاوية في فلسفة أدرونا لا ينبغي أن تقلل من إيمان هذا الفيلسوف العنيد بقوة الفكر والابداع على تغيير فعلي للمجتمع.. فأدرونا يعتقد فعلاً أنّ الفنّ "ثورة في حدّ ذاته" وأنّ الأثر الفني "مقاومة

للهيمنة"، وأنّ الفلسفة والكتابة بعامة بوسعها انقاذ الأفراد وتحريرهم من كل أشكال القمع والاضطهاد.. ورغم ذلك بقيت فلسفة أدرنو تعاني من عيب أساسي هو الذي فسّر به هابرماس وأتباعه تشاؤمية أدرنو وطابعه المهديوي وكل العدمية اللاهوتية الثاوية في فلسفته: يتعلق الأمر بمحاربة أدرنو لفلسفة التواصل وذلك لاعتقاده أنّ كل تواصل مع المجتمع إنما هو تواطؤ مع نظام الهيمنة. وذاك هو معنى النقد الذي وجهه هابرماس لأدرنو ضمن كتابه المعروف في نظرية الفعل التواصل (1981). عيب أدرنو أنّه اعتقد أنّ كل ميدان الثقافة قد وقع تشيئته وقد تحول الفن الى بضاعة وارتدّ الى موضوع استهلاكية أو هو هو وترفيه منظم. إنّ نقده الراديكالي للثقافة أدّى به الى نوع من التهور والريية في شأن قدرة الجماهير على التحرر بالفنّ من الهيمنة. يقول هابرماس: "لقد اتخذ أدرنو موقف نقد الثقافة، نقد أدّى به الى ريية مبرّرة ازاء الآمال التي وضعها بنيامين على نحو مستعجل في القوة المحررة لثقافة الجماهير"¹. لقد بقي أدرنو، وفق هابرماس، سجين براديغم الذات لذلك سخر كل فلسفته في تشخيص سلبي لما آلت اليه من انحلال واتلاف. فكانت فلسفته بكائيات ورثاء وتراتيل، وبدلاً عن التضحية بالذات والانفتاح على حقل التذاوت، بقي أدرنو في حدود دفاع مستميت عمّ تبقى من الفرد ومن الحياة. ولأنّه اتخذ موقفاً سلبياً من التواصل، لم يستطع أدرنو التحرر من ذات تائهة بلا نوافذ، قدرها المقاومة لحفظ أدنى درجات الحياة بعد تحول الحياة الى كذبة. ويعترف هابرماس بأنّ أدرنو لو تحرر من تشخيصه المأساوي للعقل الأداتي لكان قد انفتح على شكل مغاير من العقلانية، هي العقلانية التواصلية التي أنجزها هابرماس من رحم عطب فلسفي في فلسفة "معلّمه" أدرنو. يقول هابرماس: "إنّ أدرنو كاد يقترب شديداً من هذا التحوّل في البراديغم، غير أنّه لم يفعل"². لكن بين "كاد" و"لم يفعل" ثمة كل المسافة الفلسفية الصامتة بين براديغم الوعي وبراديغم اللغة.. تلك هي المسافة التي تفصل بين أدرنو وهابرماس. كلّ وحديثه الفلسفية، كلّ وأسماء الزهور التي نثرها عميقاً في عقول البشر..

J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, Paris, Fayard, 1987, p. 376. 1

Ibid. p. 394. 2

برتراند راسل

(1970-1872)

برتراند راسل Bertrand Russell

(1872 - 1970)

د. آمال علاوشيش

قسم الفلسفة - جامعة الجزائر (2)

1 - حياته:

هو فيلسوف إنجليزي معاصر من عائلة أرستقراطية بريطانية وأبوين ليبراليين، كان والدّه متحرّر الفكر ومن مُريدي الفيلسوف جون ستيوارت مل J.S.Mill (1806-1873) بل وصديقاً له وتقلّد منصب رئيس الوزراء لمرّتين في عهد الملكة فيكتوريا، أمّا والدته فكانت تقيم منتدى أدبياً يضمّ جميع الفلاسفة البريطانيين. كلاهما كان متحمساً للديمقراطية، وكذلك كانت جدّته لأبيه التي طبعت بتربيتها الصّارمة في سنواته المبكّرة نظراً لأسلوبها الإسرطالي الذي تميّز بتزمّت فيكتوري. له إنجازات في الفلسفة والرياضيات والمنطق، حيث ساهم بشكل كبير في تطوّر المنطق الرياضي الحديث، وقاد ثورة ضدّ المثالية في أوائل القرن العشرين، كما يُعتبر أحد مؤسّسي الفلسفة التحليلية إلى جانب جوتلوب فريجه ولودفيغ فيتغنشتاين، وألّف كتاب: مبادئ الرياضيات بالاشتراك مع وايتهد، ولا تزال لجهوده في اللّغويات ونظرية المجموعات والميتافيزيقا وغيرها آثاراً واضحة في ميادين الرياضيات والمنطق وفلسفة اللّغة.

عمل راسل طيلة حياته من أجل السّلم ومناهضة الأسلحة التّووية، فكان نصيراً للعدالة الاجتماعيّة في معظم كتاباته. شهد الحريين الكونيتين وكانت له مواقف ضدّهما وضدّ حروب الفيتنام والتسلّح التّووي، كما تعاطف مع القضية الفلسطينيّة. نضالته هذه كانت سبباً في اعتقاله وحبسه مرّتين، الأولى لسّنة أشهر عام 1918 بسبب اتّخاذ موقف معارضاً للحرب العالميّة الأولى، أمّا الثّانية فكانت لفترة وجيزة عام 1961 وعمره يناهز 89 سنة إثر مشاركته في التظاهرات السّلمية

ضدَّ التَّخصيب التَّووي. أسَّس عام 1967 محكمة لمقاضاة الولايات المتحدة الأمريكيَّة ضدَّ الفيتنام، وقد أصدرت حكماً يقضي بإدانة أمريكا على ما قامت به من جرائم ضدها. تأسس هذه المحكمة ودافع راسل عن القضايا الكبرى عالمياً أدَّى به إلى أنيكون معارضاً للنظام الرأسمالي والشيوعي على حدِّ سواءٍ وخلق منه نصيراً للحرية. حصل على جائزة نوبل في الآداب لعام 1950.

2- نظرية المعرفة:

نظر راسل إلى مسائل الفلسفة نظرةً علميَّة واتَّخذ من التحليل منهجاً يردِّبه الفكر إلى عناصره الأوليَّة ولم يُحاول بناء نسق فلسفيٍّ كما فعل الكثير من الفلاسفة، لهذا فإنَّه يجدر بنا منذ البداية أن نحدِّد الفرق بين العلم والفلسفة كما وضعه، فالمعرفتان تبعان من مصدر واحدٍ ولا تختلفان من حيث الأساس، إمَّا الفلسفة أكثر شمولاً وتعميماً وأوسع نقداً من العلم، حيث ترتبط بالعلوم دون استثناء لتكشف ما يجمعها من مبادئ، وبالتالي لا ترض بالتأجج إمَّا تبحث عن الجذور الأوليَّة الَّتِي منها نبتكما تتفحص مناهج العلم لتأكَّد سلامة أسسها.

بهذا السلوك فإنَّ راسل يسير في نفس اتجاه الفلاسفة الإنجليز الَّذِينَ سبقوه من أقطاب التجريبيَّة الَّذِينَ كانوا في أفكارهم الفلسفيَّة أقربُ إلى العلماء منهم إلى الفلاسفة، حيث تناولوا مسألة المعرفة وانصرفوا باهتمامهم إلى دراسة الإنسان وطريقة تفكيره ومناهج اكتسابه لها، معتمدين في ذلك على تجربة الحواس متَّخذين من الاستقراء وسيلةً للوصول إلى التعميم، فكان التحليل بذلك الأسلوب الأمثل في نظرهم وهذا على خلاف الفلاسفة المثاليين الَّذِينَ أسَّسوا المعرفة على حدس العقل، مُعتمدين على الاستنباط الَّذِي يعدُّ منهجاً عقلياً.

تنشأ الفلسفة في نظر راسل من "محاولات الإنسان الوصول إلى المعرفة الصَّحيحة"¹، ويميَّزها عن معرفة العوام من الناس لأنَّ معرفة هؤلاء تكتنفها العيوب من حيث كونها "غامضة تتعجَّل اليقين ومتناقضة"²، ووحدها الفلسفة قادرةٌ

1 راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة: ز. ن. محمود، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، ص 1.

2 ibid، ص 1.

على - تخلصها من هذه التناقض، طامحة بذلك إلى بلوغ المعرفة الكاملة التي كما قال الفيلسوف ليس بوسعها أن تتسم بالإطلاقية، لأن هذه الخاصة ليست من نصيب هذه الأرض¹، ويؤكد راسل أن الشك وسيلة لبلوغ المعرفة، لأن نظرتنا المألوفة للعالم التي تحيط بنا ولما يربطنا بها من صلات، إنما هي نظرة غير مأمونة الجانب.

في هذا السياق يمكن الشك في ما يترأى لنا عن الأشياء وفيما نحفظ به الذاكرة وكذلك في شهادة الآخرين ما نُوحى به الكلمات من أفكار، ليشتك بعد ذلك في مسألة التأمل الباطني وهل يُمكن اعتبار المعرفة الحدسية يقيناً لا يحتمل الشك.

لقد حاول راسل أن يسترشد بالتقدم الحاصل في حقول المعرفة التحريية المختلفة، وانتهج الشك أسلوباً ليصل إلى اليقين سائراً على خطى ديكارت **Descartes** (1659-1650). هذا المنهج الذي سلكه تتضح معالمه بجلاء منذ طفولته، حيث شكّل السؤال: إلى أي حد يمكننا الزعم أننا نعرف وبأي درجة من اليقين أو الشك؟ منطلقاً وبدايةً له²، الأمر الذي جعله يعيش في جو من الاضطرابات الفكرية والعقائدية منذ سن الخامسة عشرة.

لم تكن تجريبية دافيد هيوم **D.Hume** (1711-1776) بالتفسير الذي يرضي راسل لأنها قائمة على محاولة سيكولوجية لتفسير طريقة حصول المعرفة التي تستند في نظره إلى نوع من العادة والتكرار والملاحظة العامة، وهو ما يتضح بجلاء في تحليله لمفهوم السببية حيث لا علاقة ضرورية بين العلة والمعلول، فكل معارفنا وأفكارنا إنما ينبغي أن تتسم بإمكانية إرجاعها إلى انطباع ما، لأن هذا الأخير مصدره الحواس وكل فكرة لا تعود إليه لا تملك أي معنى في نظر هيوم، بهذا تولد المعرفة الحسية التي لا تعديقية بأي حال من الأحوال لأنها تعتمد على معرفتنا بعلاقة السببية، وهي كما سبق فكرة مبنية على التجربة وبالتالي ليست تحليلية قبلية لتكون علاقة ضرورية على غرار ما يحصل في المنطق والرياضيات، والمعنى أن

1 ibid، ص 2.

2 راسل، فلسفتي كيف تطورت؟ ترجمة: عبد الرشيد الصادق، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، ط1، ص 3.

العلاقة السببية بذلك لا تحمل معنى الترابط الضروري، بل معنى التلازم الدائم فقط الذي يقوم على مفهوم التابع الزمني والقرب المكاني.

من هذا المنطلق يصبح التنبؤ بالمستقبل أمراً مستحيلًا حيث لا شيء يضمن أن تحصل الظاهرة في المستقبل وفقاً للأسباب نفسها وتبعاً للآلية ذاتها، والأمر على خلاف ذلك تماماً في الرياضيات والمنطق، وهما المجالان اللذان أولاهما راسل عنايته الفائقة نظراً لقيامهما على منهج تحليلي صارم باعتبار أن العقل لا يستقل بنفسه إلا في العلوم الصورية. هكذا خلص الفيلسوف في تحليله لمنطق الترابط بين الأحداث إلى أن تصورات الحتمية والضرورة الكونية والعلية، ليست قضايا تحمل خبراً محدداً قد يكون صادقاً أو كاذباً، بل هي مسألة دالة قضائية أي صورة منطقية خاوية من المضمون، وبالتالي هي صورية سابقة على الخبرة التجريبية وليست مشتقة منها¹، لأن دالة القضية هي صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملئ ما فيها من فراغ بأسماء أفراد جزئية، فعبارة "س عمره 20 سنة" صورة قضية لأتني لا أستطيع القول إن كانت صادقة أو كاذبة إلا بعد أن أضع مكان س اسماً جزئياً، بحيث تصبح "فيصل ملك العراق عمره 20 عاماً"² وحينها تصبح قضية، أو هي تعبير ينطوي على مركب غير محدد إذا ما تعيّن قيمتها استحال التعبير إلى قضية، وبالتالي فدالة القضية إنما تحتوي بالضرورة على متغير³.

أما بالنسبة إلى كانط، فإن كل إنسان بوسع أن يعقلن الواقع في حسّيته أو مثاليته نظراً لأن العقل البشري مزود بمقولات أي معارف قبلية يستنبطها من ذاته ويستند إليها باعتبارها الإطار الذي نعرف من خلاله، فيكون مفهوم السببية مفهوماً عقلياً بوسع الإنسان أن يعرفه، والمعنى أن كانط بدوره ينتهي إلى نوع من الشك مثله مثل هيوم لأنه ينتهي إلى الفصل بين الأشياء أو الظواهر في ذاتها، وبين

1 يعني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين - الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية - (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 2000)، ط 1، ص 154.

2 زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ط 4، ص 168.

3 زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، (القاهرة: مكتبة مصر، 1968)، د. ط، ص 232.

معرفتنا بها ويسلم في الوقت نفسه بقلبٍ فكريٍّ صارمٍ تقبل به الذات العارفة وتطبقه على الأشياء قبل معرفتها بها.

في هذا الإطار لم يجد راسل في الشك الهيوميكالكانطي الإجابة على سؤاله، الأمر الذي جعله يسلم بضرورة الانطلاق من فرضياتٍ نصّل إليها ولا نسلم بها قليلاً كما فعل كانط، والتي بإمكانها أن تتغير إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك، وذلك على خلاف ما نقوم به في المنطق والرياضيات، حيث نبدأ كما يقول الفيلسوف من نقطة غير قابلة للتغيير، وهو ما عابه عليه تلامذته من الوضعيين المناطقة أمثال كارناب Carnap (1891-1970) وآير Ayer (1910-1989).

بناءً على ما تقدّم، فإنّ اليقين الذي سلّم به راسل للرياضيات والمنطق في النهاية، إنّما تأتى من الشك في أصولها منذ البداية حيث بدأ بـ **بيديهيّات إقليدس** Euclide (القرن الثالث ق. م)، بل وشكّ في الحواس لأنّها خدّاعة وكذلك في العالم الخارجي حيث يقول: "هذا التسلسل الفكريّ خامرني أوّل ما خامرني وأنا في السادسة عشرة، فلمّا علمت أنّ ديكارت قد جعله أساس فلسفته شعرت بالغبطة والسّرور..."¹، إلّا أنّ الشكّ ينبغي تخطّيه لنصل إلى معرفةٍ تكون الثقة فيها أمراً ممكناً.

في هذا السياق، لابدّ من الإشارة إلى الجهد الكبير الذي بذله راسل في مجال المنطق خاصّةً وآته أحرز شهرته من خلاله، وذلك من خلال فكرة أو إمكانية اشتقاق الرياضيات منه - من المنطق - بمعنى أنّ الرياضيات يُمكن أن تستنبط من المنطق كمدرَكٍ رياضيٍّ، وهو ما يتّضح في تعريفه للعدد بأنّه فئةٌ من فئات، والفئة من مُدرَكَات العقل، ولم يكن الوحيد الذي أولى اهتماماً للموضوع، حيث وجد جهوداً جبّارة بُذلت حول المسألة من طرف العالم المنطقي الإيطالي بيانو Peano (1858-1932) وفريجه Frege (1848-1925)، علماً أنّه انتقد المنطق الأرسطي والهيغلي عل حدّ سواء على الرّغم من اختلافهما، على اعتبار أنّ منطق هيغل يقوم على نهجٍ فكريٍّ ديكالكتيكيٍّ يفترض التقاء المتناقضين في مركّب واحد، بينما يقوم المنطق الأرسطيّ على قبول مبدأ عدم التناقض الذي يعتبر أهمّ القوانين التي

1 راسل، العقل والمادة، ترجمة: أحمد إبراهيم الشريف، (القاهرة: مكتبة المكتبي، 1975)، د. ط، ص 36.

ينبغي التسليم بها دون أية براهين¹، ومن هذا المنطلق يبدو التعارض واضحاً بين المنطقيين.

هذا، ويعتبر تصوّر العالم في نظر راسل الإطار العام للإشكالية المعرفية، وهو يشكّل الهدف الاستراتيجي لفلسفته باعتبار أنّ الرغبة في فهم العالم هي التي دفعت الناس إلى التفلسف، ومنه "ينبغي التمييز بين الظاهر والحقيقة، التمييز بين الأشياء كما تبدو، والأشياء كما هي"²، ويسوق في هذا السياق مثال المنضدة التي يختلف البشر في إدراك ما هي عليها نظراً لاختلاف جهة النظر إليها وكذلك في استعمال وسيط مثل المجهر، وهذا يؤكد في نظره أنّ الحواس "تكذبنا فلا تقدنا إلى حقيقة المنضدة ذاتها، بل إلى مظهرها لا غير"³، لأنّ الشكل الحقيقي في نظره لا نراه وإتّما نستنتجّه ممّا نراه، والأمر نفسه يصدّق على حاسة اللمس وغيرها.

يقول راسل: "إنّ المنضدة الحقيقية إن وجدت ليست هي نفسها ما نشعر به..."⁴، والمعنى أنّ هناك عنصران لا بدّ من التمييز بينهما هما: الحقيقة الحسية (sens-data) من جهة والإحساس (la sensation) من جهة أخرى، الأولى يقصد بها المعرفة الحسية المباشرة كالألوان والأصوات والروائح وغيرها، والثانية تطلق على وعينا بها، "فلون المنضدة مثلاً هو ما نكون على وعيه، أمّا الوعي ذاته فهو الإحساس"⁵، والمعنى أنّ ما نبصره ونشعر به ليس إلّا مظهراً للشئ (apparence) نعتقد أنّه دليل على حقيقته (réalité)، فالإحساس هو تجربة الوعي المباشر بالأشياء.

إنّ المشكلة إذن تكمن في العلاقة بين الشئ إن وُجد باعتباره "شيئاً مادياً" (objet physique)، وبين الحقيقة الحسية أي الوعي به "لأنّ الوعي هو دائماً وعي بشئ"⁶ وهي مشكلة كما يقول راسل تطرّق إليها الأسقف باركلي

1 إبراهيم يوسف التجار، بوتراند راسل، فكره وموقعه في الفلسفة المعاصرة، ص 58.
2 راسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة: عبد العزيز البسام، محمد إبراهيم محمد، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1947)، ط 2، ص 23.

3 ibid، ص 25.

4 ibid، ص 25.

5 ibid، ص 26.

6 Russell, *Analyse de l'esprit*, trad :M.Lefebvre, (Paris :Editions Payot, 1926), p. 289.

Berkley (1685-1753) و**Leibniz** (1646-1716) وفلاسفة آخرون،
المثاليون منهم على الخصوص تَمَن أنكرُوا المادَّةَ مقابلين إياها بالعقل، متَّهين في
جدالهم إلى التسليم بوجود الأشياء باعتبار أنَّ الحقائق الحسِّيَّة (اللون والشَّكل...)
إنَّما هي علاماتٌ عليها.

هذا ولا يتوقَّف راسل عند هذا الحدِّ، فعلى افتراض وجود ما نسمِّيه مادة،
يتساءل الفيلسوف عن طبيعة هذا الوجود ويعود ثانيةً إلى مثال المنضدة الَّتِي وإن
كُنَّا نشكُّ في وجودها الماديِّ، "فليس لنا سبيلٌ إلى الشكِّ في الحقائق الحسِّيَّة الَّتِي
جعلتنا ندرك أنَّ هناك منضدة..."¹، وفي هذا الأسلوب الَّذِي يتَّبعه يبدو أثر
ديكارت واضحاً، فالمعرفة تحتاج إلى موضوعٍ مُدرك وذاتٍ مُدركةٍ أي جوهرٍ يتمُّ
من خلاله الشعور بموضوع المعرفة، إلَّا أنَّنا في نظره إنَّما نكوِّن على يقينٍ مباشرٍ
بأفكارنا ومشاعرنا الخاصَّة الَّتِي ترتبط بالشَّيء الماديِّ وهذا ليس دليلاً كافياً على
وجوده، لكنَّنا في أثناء ذلك نستدلُّ على وجود ذاتنا ومنه تدريجياً على وجود
العالم حيث، "نجد هذا الاعتقاد مهياً في أنفسنا أوَّل ما نبدأ في التأمل وهو ما
يُمكن أن يسمَّى اعتقاداً غريزياً..."²، والمعنى من ذلك أنَّ الشكَّ ينتهي براسل كما
انتهى بديكارت إلى الاعتقاد بوجود العالم لضرورةٍ منهجيَّةٍ باعتباره سهلاً وينظَّم
تجاربنا، فالعالم الخارجي موجودٌ بالفعل ولا يعتمد في وجوده مطلقاً على استمرار
رؤيتنا له. بالإضافة إلى ذلك يقرِّر راسل ضرورة الاعتقادات أو الأفكار الفطريَّة
"الَّتِي لا يمكن أن يتضارب بعضها مع بعض إنَّما تؤلِّف نظاماً متسقاً..."³، بعدها
يفترض وجود مكانٍ أو حيِّز تشغله الأشياء الماديَّة وكذلك زمانٌ يحصل فيه إدراكنا
لها.

لقد تقبَّل الفيلسوف الإرث الديكارتيَّ إلَّا أنَّه أولى اهتمامه في نظرية المعرفة
إلى موضوع المعرفة، ذلك الَّذِي نحسُّه فنشعر به وندركه، وقد ميَّز في هذا الإطار
بين نوعين من المعرفة: المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف. يقول راسل: تكون "لنا
معرفة مباشرة بشيء ما حينما ندركه إدراكاً مباشراً دون وساطة أيِّ عملية

1 راسل، مشاكل الفلسفة، ص 31.

2 ibid، ص 38.

3 ibid، ص 39.

استنتاجية أو أيّ معرفة بالحقائق...¹، حيث يتمّ تنقّل الانطباعات الحسّية إلى الدماغ لتتحوّل هناك إلى أفكار فأحكام، ويضرب في ذلك دائماً مثلاً عن المنضدة التي تُعرف من خلال الإدراك المباشر لحقائقها الحسّية التي تبدّي من خلالها من لونٍ وشكلٍ وصلابةٍ أو نعومةٍ، فهذه الأمور يعرفها مباشرةً بينما معرفة المنضدة في ذاتها كشيءٍ ماديّ فهي ليست معرفةً مباشرةً، لأنّها تعتمد على الحقائق الأولى أي الحقائق الحسّية التي تولّفها والتي تشكّل وسائط بيننا وبينها، فهي "معرفة بالوصف"، "فنحن نعرف وصفاً ونعرف أنّه يوجد شيءٌ واحدٌ فقط ينطبق عليه هذه الوصف...²، والمعرفة المباشرة بهذا المعنى هي باختصار انطباعات المعطيات الحسّية على أعضاء الحسّ أي الإحساسات المباشرة، حيث يكون موضوع المعرفة حاضراً مباشراً تقوم بينه وبين الذات العارفة صلة مباشرة، أمّا التركيب بين مجموع تلك المعطيات فهو خطوة ثانية أو بالأحرى استدلال أي بلغة راسل معرفة بالوصف، وبالتالي فهي مجرد وعي من الذات بوجود الشيء المعروف أي مجرد حكم. المعرفة الأولى وحدها تعدّ معرفةً يقينيةً مؤكّدة في حين تكون الثانية معرّضة للخطأ³.

غير أنّ ما نستطيع معرفته مباشرةً لا يمكن أن ينحصر بحاله فيما تقدّمه لنا المعطيات الحسّية، وإلاّ كنّا لا نعرف إلاّ ما يكون ماثلاً لحواسنا. إنّ المعرفة المباشرة في نظر راسل تمتد إلى ما تقدّمه لنا الذاكرة وأنّ الماضي في هذا الحال هو الذي يدخل في الحساب حيث يشكّل التأمل الباطنيّ أو الاستبطان (introspection) امتداداً آخر لها لأنّنا نعي الأشياء. هذه المعرفة يمكن أن نطلق عليها "الشّعور بالذات"، وهي في نظر الفيلسوف "الأصل لكلّ معرفة لنا بالأمر العقليّة...⁴، وطبعاً تكون حدود هذه المعرفة ضيقة لأنّها مرتبطة بالفرد، إلاّ أنّه بواسطتها يمكن أن ننصّر ما يدور في عقول الآخرين عن طريق الحقائق الحسّية التي تقترن بها أجسامهم.

1 ibid، ص 66.

2 ibid، ص 58.

3 زكي نجيب محمود، برتراند راسل، (مصر: دار المعارف، د. ت)، ط 2، ص ص (67-68).

4 برتراند راسل، مشاكل الفلسفة، ص 60.

هذا الشعور طبعاً هو ميزة للإنسان عن الحيوان، ونحن في هذه الحالة نعرف أفكاراً جزئية ومشاعر خاصة بنا، وهنا بالذات تتضح مسألة العلاقة بين الذات التي ترى الحقيقة الحسية، والحقيقة الحسية ذاتها، أي العلاقة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك التي سبقت الإشارة إليها سابقاً، هذه المعرفة دليل كافٍ في ذاتها على "أنا" مدرك ثابت.

وخلاصة لما تقدّم يقول راسل: "... أن لنا معرفة مباشرة عن طريق الإحساس بحقائق الحواس الخارجية، ومعرفة مباشرة عن طريق التأمل الباطني بما يمكن أن يسمى حقائق الحاسة الباطنية أي بالأفكار والوجدانات والرغبات... وأن لنا معرفة مباشرة عن طريق الذاكرة بأشياء كانت حقائق إمّا للحواس الخارجية، وإمّا لتلك الحاسة الباطنية... بالإضافة إلى معرفة مباشرة بالذات باعتبارها عارفة للأشياء..."¹، وحول هذه المسألة نفسها يؤكد الفيلسوف على ما يسمى معرفة الكليات أي الأفكار العامة أو التصورات (concepts).

هذه الأخيرة يقصد بها "الكيفيات التي تمثلها لنا الحقائق الحسية"²، والتي تمّ الحصول عليها عن طريق عملية التحريد، وهو ما يجعلنا قادرين على إصدار أحكام كلية تتضمن في ثناياها بطبيعة الحال جزئيات متشابهة كأن نقول: "أي مجموعة مؤلفة من اثنين مرتين هي مجموعة مؤلفة من أربعة..."³، وذلك بقطع النظر عمّا تشير إليه هذه المفاهيم (اثنين، أربعة، مجموع..) في الواقع الحسي، والمعنى ممّا تقدّم أننا نعرف ذلك بالبداية دونما حاجة إلى التجربة، فالبارة الوصفية هي المدرك العقلي لا الأفراد الحقيقيين الواقعيين في عالم الأشياء، والألفاظ التي اصطّلحنا على تسميتها بالكليات مثل رجلٍ أو شجرة ليست في الواقع إلاّ عبارات وصفية ليست بذاتها دليلاً على وجود أفرادها، فهي تدلّ على مجموع صفات أتصورها⁴، ويؤكد راسل ذلك فيقول أننا نعرف شيئاً ما بالوصف (description)، "حينما نعرف أنه الشيء الفلاني" أي حينما نعرف أن هناك شيئاً واحداً فقط ينفرد بصفة

1 ibid، ص 62.

2 ibid، ص 109.

3 ibid، ص 112.

4 زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص 166.

معينة...¹، وذلك من خلال خصائصه الذاتية التي لا يُعرف إلا بها، والتي نكون حتماً على دراية أي معرفة مباشرة بها، فيعتمد الوصف بذلك على جزئيات أو كليات مررنا بها في تجاربنا.

يتضح مما تقدّم أننا نعرف الحقائق المادية كما نملك معرفة مباشرة عن ذاتنا، وهما كما نعلم عنصرا المعرفة، إلا أننا في نظر راسل بحاجة إلى مبدأ تستند إليه المعرفة لتجاوز النطاق الشخصي أو الخاص فيصبح مجالها أوسع، وحول هذه المسألة يتناول مفهوم الاستقراء مثيراً ما يعتبره قضية ضرورية وهو "أن نميز بين كونه الاطراد في الماضي يسبب ما نتوقّعه فيما يتصل بالمستقبل، وبين المشكلة حول وجود أو عدم وجود أي مبرر معقول للاعتماد على هذه التوقعات حين يكون صدقها موضع تساؤل ومناقشة..."². هل من سبب في نظر راسل يدعونا إلى هذا الاعتقاد؟ وهو سؤال كما نعلم أثاره هيوم من قبل، فهل يبيح وقوع حوادث معينة في الماضي بلا توقّف القول بأن حدوثها سيستمر في المستقبل؟ وهل سيمائل المستقبل الماضي حتماً؟

إن التشابه والتماثل مهما بلغت شدته لا يمكن أن يقود إلى اليقين المطلق إنما إلى الاحتمال والرجحان لا غير، وبعدّ مبدأ التكرار في الاقتران وحده قادراً على جعل درجة اليقين أكبر في كلّ مرة، ونحن لا نملك في نظر راسل سوى التسليم بهذا المبدأ -الاستقراء- لأنه اعتقاد شديد الرسوخ فينا، وعليه تقوم القوانين العامة وكذلك اعتقاداتنا في حياتنا اليومية، وهو الأمر الذي يجعله يشير قضية الأفكار الفطرية أو ما يسميه بالمبادئ العامة التي اتّخذها العقليون قاعدة عامة لفلسفتهم أي مبادئ العقل، ويناقش الجدل الذي وقع بين المدرسة التجريبية والمدرسة العقلية، حيث تمسكت الأولى بأن كلّ معرفتنا مستمدة من التجربة، وأقرت الثانية بأفكار أو مبادئ فطرية تُعرف بشكل مستقل عن التجربة³، فهناك بالفعل في نظره مبادئ لا يمكن البرهنة على صحتها بالتجربة، والعقلون في هذا على صواب، كما أن التجربة كثيراً ما تبعث اهتمامنا إلى موضوع ما فلا نستطيع معرفته إلا بالاستعانة

1 راسل، مشاكل الفلسفة، ص 63.

2 ibid، ص 73.

3 ibid، ص 83.

بها، ومن قبيل المعارف الأولية نجد أحكام القيمة مثل الأحكام المنطقية وكذلك الأمر بالنسبة للأحكام الرياضية بشقيها¹.

هذا، وما يهمّ راسل هو "الكليات" ويشبّها بالمثل الأفلاطونية التي تملك جزئيات تقابلها في الواقع الحسي، فهي "ليست أفكاراً ولكنها متى عرفت تكون موضوعات للتفكير"²، فنحن في نظره نفكر في الكلي بعملية عقلية نقوم بها، ويضربُ الفيلسوف مثلاً عن العلاقة بين موضوعين (أ) و(ب) يرتبط الأول بالثاني، هذه العلاقة مثل (شمال كندا) ليس لوجودها زمان ولا مكان، بل هي محايدة (neutre) وهي تختلف عما يمكن إدراكه بالحواس أو بالتأمل الباطني، وبالتالي فهي ليست مادية ولا عقلية.

وحول مسألة الكلي فربما كان الأقرب إلى الصواب أن نفسّر نظريته بأن نقول إنّنا نعرّف على "دالة القضية" أو على "الكلي" في مثال خاص أو نموذج جزئي بدلاً من أن نقول أنّنا ننقل من الجزئي إلى الكلي، ولعلّ هذا هو السبب في عدم ثقة راسل بالاستقراء، حتى أنّه اعتبره استنتاجاً خفياً، وفي هذا خروج واضح عن التجريبية الإنجليزية³.

وفي الإطار نفسه، نجد نظريته الشهيرة في الأنماط والتي تقوم على التمييز بين الفئات (classes) وهي بناءات منطقية وبين الأشياء (choses) وهي وقائع تجريبية، الأمر الذي يبيّن مستويات للالفاظ التي وإن كانت من نمط منطقي واحد، فإنّ معانيها إنّما هي على أنماط مختلفة متنوعة⁴.

خلاصة ما تقدّم ينتهي راسل إلى أنّ معرفتنا نوعان: معرفة بالأشياء ومعرفة بالحقائق، وكلّ منهما إمّا تكون مباشرة أو مكتسبة، فالأولى - معرفتنا بالأشياء - لكونها مرتبطة بطبيعة الأشياء المعروفة تكون إمّا كلية مثل (علاقة الزمان، الكليات

1 ibid، ص 83.

2 ibid، ص 107.

3 زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 233.

4 ibid، ص 235.

*نصل أو كام نسبة إلى وليام أوكامي الذي عاش في النصف الأول من القرن 14، عرف في تاريخ الفلسفة بمبدئه المشهور الذي ينصّ على أنّه من الخطر أن نصطنع عدداً أكثر فيما يمكن أن نستغني فيه بعدد أقل، أو هو قاعدة منطقية منهجية للتقليل من الفروض التي لا ندعو الحاجة إليها، أو ما يعرف باسم مبدأ الاقتصاد في التفكير.

المنطقية المجردة..) أوجزّيّة مثل (الحقائق الحسيّة)، بينما المعرفة المكتسبة وهي الّتي نسمّيها "معرفة بالوصف" ففيها أيضاً معرفة مباشرة بالحقائق الواضحة بذاتها، وهي المعرفة البديهيّة مثل المبادئ المنطقيّة المجردة وكذلك ما تقدّمه لنا الحواس، بالإضافة إلى الأحكام الأخلاقيّة، في حين أنّ المعرفة المكتسبة إنّما يتمّ استنتاجها من الأولى، والمعنى من ذلك أنّ كلّ قضية نفهمها لا بدّ أن تتألّف بجميع أجزائها من مكوّنات نعرفها بالاتّصال المباشر.

لقد سمح المنهج التحليلي لراسل بأن يصل إلى أفكار أوليّة بسيطة تتم الاستعانة بها في فهم مختلف الأفكار المركّبة، وذلك من خلال قسمة الشّيء إلى أجزاء وهو ما يتّضح من خلال قاعدته المعروفة بـ "نصل أو كام" * الّتي تقضي بالاقتران في عدد الكائنات. هذه القاعدة إذن تسمح بالحصول على أقلّ عدد ممكن من الأفكار البسيطة الّتي نستعين بها من أجل فهم الأفكار المركّبة، بالإضافة إلى هذا يعتقد راسل بأنّ العالم متعدّد وبأنّ العلاقات القائمة بين الأشياء واقعيّة. هذا التعدّد في العالم يجعله متكوّناً من كائنات (entités) مختلفة يسمّيها راسل "وقائعذريّة"، هذه الأخيرة يبدو لنا في الظاهر أنّها لا تقدّم لنا أيّ أساس مسوّغ للاستمرار في عملية التحليل فتكون بذلك بمثابة الحدّ الذي تقف عنده¹، ولتتضح الفكرة أكثر فإنّ هذه الوقائع يُشار إليها بالّلغة الرّمزية في المنطق الرّياضي بقولنا مثلاً: هذا أبيض (أو) أ < ب وغيرها، فهي قضايا لا تدخل في تركيبها قضايا أخرى.

وحثّي نعود إلى موقف راسل من ثنائية العقل والمادة الّتي أثارها أفلاطون قديماً وتداولها الفلاسفة المحدثون خصوصاً مع ديكارت، يقول بنظرية الواحدية المحايدة (le monisme neutre) في مقدّمة كتابه تحليل العقل ما يلي: "... إنّ النّظرة الّتي توفّق - فيما يبدو لي - بين الاتّجاه الماديّ في علم النفس وبين الاتّجاه اللّاماديّ في علم الطّبيعة هي النّظرة الّتي أخذ بها James والواقعيون الجدد الأمريكيون، والّتي بمقتضاها يكون جوهر العالم لا هو ماديّ ولا هو عقليّ، إنّما هو هيوّلى محايدة منها يتكوّن العقل والمادة كلاهما..."²، وإيضاح أكبر نقول أنّ الواحدية المحايدة

1 إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 239.

2 Analyses de l'esprit, p. 8..Russell

نظرية مؤدّاهَا أنّ العقل والمادة ليسا ضريين من الموجودات مختلفين اختلافاً جوهرياً، بل كلاهما مشتقّ من هيولى محايدة لا هي عقل ولا هي مادة، لكنّ أجزاءها إذا ما ارتبطت بمجموعةٍ معيّنة من العلاقات أسميناها عقلاً، وإذا ارتبطت بمجموعةٍ أخرى أسميناها مادة، أمّا المادة الخام أو العجينة أو المبدأ الذي منه يتكوّن العقل والمادة فكلاهما على الحياد، لا هو هذا ولا تلك، فالعقل والمادة يتألّفان من مقومات هي هي بعينها لم تتغيّر في كلتا الحالتين، وإنّما ارتبطت أجزاؤها بنوع من العلاقات فكانت عقلاً ثم ارتبطت بنوع آخر من العلاقات فكانت شيئاً مادياً¹، والمعنى أنّ هذان الأخيران - العقل والمادة - كلاهما بناءً منطقيّ استمدّ من الأحداث الذهنيّة والجسميّة على التعاقب، والأحداث (événements) في نظره إنّما يعني بها النتيجة المترتبة عن تجميع أو تركيب العنصران السّابقان، وبهذه الطّريقة يحرّر راسل الفلسفة من الثنائية السّابقة ويستغني بناءً على نصل أو كام عن فكرتين بفكرةٍ واحدةٍ.

في هذا الإطار يفرض التساؤل عن طبيعة العلاقة القائمة بين الذات المدركة والموضوع المدرك نفسه، ويوضّح راسل هذا من خلال مثال بسيطٍ عن النجوم، فلو افترضنا مثلاً نجماً بأبعادٍ هيّنة (négligeables) وباعتباره نقطةٍ مضيئة، فإنّ الإحساس بالنّجم هنا مرتبطٌ بالمكان الذي أنا موجودٌ فيه وبمكان النّجم أيضاً، ولا شأن لهذه الثنائية بأيّ عقلٍ مزعومٍ يفترض أنّي أملكه، لأنّه لا بدّ وأن يوجد حتّى لو وضعنا بدلاً منّي لوحةً فوتوغرافيةً حسّاسة، ونحن كما يقول راسل نحتاج في إدراكه إلى العنصرين معاً².

هذا، وينبغي الإشارة إلى أنّ نظرية راسل في المعرفة هي في الواقع نظريّة كلاسيكيّة، لأنّها تميّز بين المعرفة التي نحصل عليها مباشرةً بواسطة لمس الأشياء أي التّلاقي بها مباشرةً بواسطة أعضاء الحسّ، وبين المعرفة الوصفية التي تنبني على الأولى بما تقدّمه من جزئيات. هذه النّظرية تفترض وجود عالمٍ خارجيّ هو الأصل في كلّ معارفنا الأساسيّة، فصدق أيّ قضية إنّما يرتبط بواقعةٍ مقابلةٍ لها في عالم الواقع، ومّا ينبغي ملاحظته أنّ الفيلسوف وهو يتحدّث عن العقل يركّز أو يبدؤ أنّه يقصر حديثه على المدركات الحسيّة، كما لو لم تكن هناك صورٌ أو ذكرياتٌ أو

1 زكي نجيب محمود، برتراند راسل، ص 110.

2 Russell, *Analysesdel'esprit*, p. 129.

انفعالات أي نشاطات نفسية تنشأ في الذات، وهي المسألة التي سيوليها اهتمامه في كتابه: تحليل العقل (1921)، فمما لا شك فيه أن الذكريات تشكل جزءاً لا غنى عنه في معرفتنا بالماضي ونحن أكثر قدرة على معرفة هذا الماضي دون المستقبل الذي قد نتمكن من التنبؤ بحوادثه بواسطة حسابات. هذه الذكريات تختلف عن الإدراك لارتباطها بالماضي، فهي كما يقول راسل "تطلب صورة واعتقاداً في حصول هذا الماضي الذي ينحل إلى عنصرين هما: فعل الاعتقاد وموضوعه"¹، فنحن نجتاز في عملية المعرفة مرحلتان: الإدراك (perception) من جهة والإرادة (volonté) من جهة أخرى، فنعرف بالأولى وهي بمثابة المنبه ونفعل بالثانية أي نسلك، وهما في نظره مرحلتان لعملية واحدة في تعاملنا مع بيئتنا وعالمنا الخارجي، مرحلة استقبال ومرحلة فعل.

في هذا السياق يتخذ راسل موقفاً وسطاً بين منطلقات ديكرات المعرفية وبين منطلقات المدرسة السلوكية ممثلة في واطسون (1878-1958). هذا الأخير حاول أن يفسر ضروب المعرفة بمبدئه الشهير، مبدأ الأفعال المنعكسة الشرطية الذي يقوم على مفهوم التداعي ويتجاوزه في الوقت ذاته، فالتعلم إنما هو حركات جسمية يشترك فيها الإنسان مع الحيوان وبذلك يمكن إخضاعها للملاحظة الخارجية، ولكنه -المبدأ- غير كافٍ في نظر راسل بل له شعور أيضاً، وأبرز ميدان يظهر فيه قصوره هو مجال الذاكرة باعتبارها استعادة حالات مضت كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

إن للإنسان قدرة على الاستدلال على خلاف الحيوان والآلات مهما كانت دقتها، ففيه جانب داخلي أي فمة حقائق لا يمكن اكتشافها ومعرفتها إلا بالتأمل الباطني، وهو المنهج الذي استخدمه ديكرات في شكّه حتى يصل إلى اليقين، بينما نبذه واطسون لأنه لا يخضع للملاحظة الخارجية، وبالتالي لا يمكن معرفته في نظره، وهما موقفان يمثلان معاً طريقتان صحيحتان ضروريان ومتكاملتان، فالخبرات الباطنية المباشرة يقين في نظر راسل والملاحظة الخارجية لا بد منها "رغم أن الحقائق التي اعتقد واطسون أنها يقينية لا يتناولها الشك، هي على وجه الدقة تلك الحقائق التي اعتقد ديكرات أنها موضع الشك"²، والمعنى أن إدراكنا إنما هو عملية عقلية

1. ibid, p. 185.

2. راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ص 143.

صرفة تنشأ عن ملاحظة باطنية يقوم بها الإنسان مع نفسه، وهي لا ترتبط بأي حال بالأعصاب والمخ كما يعتقد السلوكيون، الأمر الذي يجعل الذاكرة عندهم مجرد عادات تتوقف على حركات جسدية، وكما يقول راسل فإن "ديكارت قد أصاب حين جعل الحقيقة تدرك من الباطن... وواطسون قد أخطأ حين جعلها تدرك من الخارج..."¹، ولا يجوز لنا أن نفهم مما تقدم أن راسل يأخذ بموقف علم النفس التقليدي من أن الإنسان جسم وعقل مستقل أحدهما عن الآخر، "فهما لا يتميزان بخط فاصل، إنما يختلفان في الدرجة وحدها لا في النوع"²، وهو ما يُعيدنا إلى ما سَمَّاه الفيلسوف بالهولي المحايدة.

وحتى نقف عند منتهى تصوّره للمعرفة لا بدّ من الإشارة إلى أن العالم في نظره وفي نظر العلم الحديث بدءاً من هيزنبرغ **Heisenberg** (1901-1976) وشرودنجر **Schrödinger** (1887-1961) وأينشتاين أصبح يتألف من حوادث وليس من أشياء أو أجسام، هذه الحوادث أو الحادثات الأولية كما يسميها يمكن اعتبارها جزءاً من الطبيعة حسب السياق الذي ترد فيه، فلو وُضعت في سياقها السببي من أحداث الطبيعة كانت طبيعة وإذا وُضعت في سياقها من الآثار الإدراكية كانت عقلاً³، وبهذا فإنه يختصر الثنائية السابقة ويجعل قوام العالم كله مؤلفاً من نوع واحد من الهولي هي الأحداث.

في الأخير يمكننا أن نقول بأن الرغبة في فهم العالم شكّلت الدافع إلى المعرفة عند راسل من خلال المنهج التحليلي الذي يعدّ وسيلته. هذا المنهج الذي أفرزته فلسفته التحليلية التي يُطلق عليها اسم الذرية المنطقية⁴ وهي تختلف عما ألفه الوضعيون المناطقة أمثال ج. إ. مور **Moore** (1873-1958) متمثلاً في تحليلات العبارات العلمية، أو كما قام به فلاسفة أكسفورد (Oxford) عندما قصّروا الفلسفة على تحليل اللغة الخارجية، فقد توسّط راسل المثاليين والماديين بل وتجاوزهما معاً.

1 Ibid، ص 154.

2 Ibid، ص 167.

3 راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ص 205.

4 Ibid، ص 213.

إنّ المعرفة عنده تحتاج إلى ذاتٍ عارفةٍ هي إنسانٌ يتأثر بالبيئة المحيطة به أي العالم الطبيعي الذي تنحلّ مادته الّتي فقدت صلابتها إلى ذرّات فكهارب فإشعاعاتٍ، ليُصبح مجموعة أحداثٍ تُدركها من خلال سلسلةٍ من العلاقات السببية بيننا وبينها، كما أنّ الإنسان بوسعه أن يمتلك معرفةً عن نفسه حين يتأمّلها مُستخدماً التأمل الباطنيّ، ومن قبيل ذلك المعطيات الأوّليّة في الإدراك الحسيّ الّتي هي نفسها المعلومات الأوّليّة الّتي يبنّي عليها علم الفيزياء وعلم النّفس معاً، في الوقت ذاته يشكّل الاستقراء أداةً استدلاليّةً للحوادث الّتي تقع خارج خبرة الذات المُدركة، هذه الأخيرة تخلّق فيها الحوادث الماضية آثاراً تجد مُستقرّها في الذاكرة.

3 - آراؤه الاجتماعيّة:

لم يعرف النّاس راسل بأهمّ إنتاجه مثل: أصول الرّياضيات "و"أسس الرّياضيات" أو "علمنا بالعالم الخارجيّ" و"تحليل العقل" بقدر ما عرفوه من خلال ما كتب في الاجتماع والسياسة والأخلاق والتّربية، حيث تطلّع من خلال هذه الميادين إلى محاولة التأسيس لمشروعٍ مجتمعيّ إنسانيّ عالميّ يسوّده الأمن والسّلام. مجتمّع تقوده حكومةٌ عالميّةٌ عادلةٌ يعيش المواطن العالميّ في كنفها بكلّ كرامةٍ وحريةٍ ومسؤوليّةٍ أيضاً، ولهذا فإنّ جوانب فلسفته الاجتماعيّة جاءت مُتداخلةً ومُترابطةً بدءاً من الدّوافع الّتي تحكم الفعل الإنسانيّ (نظريّة الرّغبة) والخلقيّ لدى الفرد العاديّ أي المواطن فالحاكم أو رجل السياسة، إلى تصوّره عن أسباب الحرب وكيفية وضع حدّ لها حفاظاً على الجنس البشريّ من الاندثار والتّلاشي.

أ - نظريّة الرّغبة:

تتأرجح بواعث السّلوك البشريّ بين العامل الاقتصاديّ والعامل الجنسيّ، فلدى البشر حسب راسل ميولٌ أو رغباتٌ لا شعوريّة تسعى إلى الإشباع ولا بدّ من التّعامل معها بحذرٍ خاصّةٍ في سنوات الطّفولة الأولى، والرّغبة بهذا المعنى تخصّص الإنسان دُون سائر الحيوان لأنّها تتسم بالوعي بموضوعها وهو ما يتجلّى في اختيار الوسائل الملائمة لتحقيقها، كما أنّه إلى جانب ذلك لا ينكر تفسير السّلوك على أساس المنعكس الشرطيّ البافلوفيّ أو الترابطي البنّتامي، لأنّه أعقد من أن يُفسّر من زاوية العقل وحده أو المادّة وحدها.

في مقابل ذلك ينتقد واطسون الذي بالغ في إبراز أثر البيئة على التربية نظراً للدور الذي تؤديه الوراثة، مما يقوده إلى موقفٍ وسطيٍّ أو تركيبيٍّ بين العاملين، إذ في مقابل الرغبة هناك الدافع. إنَّ كلَّ نشاط في نظره ينبع من هذين المصدرين، وبرغم أنَّ الدوافع عموماً عمياء لأنها تقود إلى الحرب إلاَّ أنها أيضاً قد تؤدي إلى المخترعات والمكتشفات إذا هي وُجَّهت بشكل اجتماعي مقبول.

إنَّ سلوك الإنسان أكثر تعقيداً، حيث لا يمكنه أن يقف عند مستوى تلبية الحاجات الضرورية أو الغريزية فقط، فهو بالفعل تحرَّكه استعدادات ودوافع ورغبات وميول، إلاَّ أنَّه مخلوق عاقل بالدرجة الأولى يستخدم فكره لتكييف الطبيعة الجغرافية من حوله، ففي بداية صراعه مع الحياة كانت تُعيقه طفولة دائمة لكن تدريجياً استطاع أن يتعلَّم كيف يستخدم الثَّار ويروض الحيوان ويزرع الأرض¹ ليصبح تدريجياً سيِّداً على الطبيعة مُبدعاً من خلال ذلك حضارة، وقد استطاع إلى يومنا بذكائه أن يغيِّر محيطه بينما ظلَّت غرائزه وعواطفه بصورة إجمالية لتلاءم عالماً أكثر بدائية وضراوة²، ولعلَّ هذا ما يفسِّر الازدواجية أو التنافر القائم بين ما حققه له العلم من جهة وبين سلوكه العدوانيِّ من جهةٍ أخرى، فالعلم من خلال المستوى الذي ارتقى إليه يُفترض فيه أن يُساهم في ترقية سلوك البشر، إلاَّ أنَّ الواقع يبرز العكس حيث ازداد قسوةً وشراسةً وتدميراً.

يقول راسل: "إنَّ الدافع إلى النشاط البشري ككله هو إمَّا الرغبة أو التزعة"³، وهو بهذا يعارض أخلاق الواجب بشكل صريح، لأنَّ السلوك الذي يقوم على هذا الأخير يحتاج إلى أن يرغب فيه صاحبه حتَّى يؤديه، فالرغبة تتحكَّم في الجزء الواعي الذي يشرف عليه توجيه الإرادة باعتبار الإنسان ذاتاً تريد الحصول على أشياء كثيرة ممَّا تتصوَّر أنَّه يجلبُ لها السعادة والرضا ويصحبها دائماً وعيٌ بموضوعها، فتتحكَّم بجانب من نشاطنا، وهي بذلك - الرغبة - ledésir - تقتضي زمناً حتَّى تتحقَّق لأنَّ الشعور بالحاجة وإحرازها يستغرق وقتاً يتعلَّق أساساً بسُوح الفرصة

1 راسل، هل للإنسان مستقبل؟ ترجمة: سمير عبده، (بيروت: دارالمسيرة، 1982)، ط2، ص 14.

2 Ibid، ص 13.

3 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، د. ط، ص 142.

لإشباعها، لهذا كان من الخير للناس ألا يحصلوا على كل ما يرغبونه حسب هيراقليدس لأن الرغبة تستهلك صاحبها، وهي شبيهة بالخط اللامتناهي كلما سار عليه الإنسان بعدت عنه نقطة النهاية¹.

أما الجانب الآخر من السلوك كما يقول راسل فهو الجزء الغريزي "الذي تحكم فيه نزعات تدفعنا نحو أفعال بذاتها"²، ويقصد بالتزعة عند الفيلسوف الميل أو الدافع (impulsion) الذي يقودنا إلى القيام بسلوك ما، وهي تلعب دوراً كبيراً كمصدر لنشاطنا لأنها كثيراً ما تجر وراءها رغبات وهمة، علماً أن "الرغبات ليست إلا ستاراً للزعات"³ أي للدوافع، وبالتالي فهي أكثر قوة.

هذه الدوافع تقودنا إلى أفعال معينة باعتبارها غايات في حد ذاتها وليس بوصفها وسائل لتحقيق غايات، مثل الطفل يصرخ ويجري ويقفز من دون هدف أو نفع إنما لمجرد دافع يحثه على ذلك. بهذا فإن العقل بالنسبة إلينا نحن البشر لا يقف دائماً وراء ما نأتيه من أفعال وتصرفات، ولا يعني هذا أن وجود الدوافع أمر سيء دائماً وبالتالي ينبغي العمل على قمعها لأن هذا السلوك قد تكون نتائجه وخيمة، فعندما لا تطلق العنان لدوافع معينة ونحول دون إشباعها، تبحث لها عن متنفس وتطفوا على الشعور في شكل رغبة يتم إشباعها من خلال نشاط معين من شأنه أن يقدم بديلاً عن الإشباع الذي كان يستهدفه الدافع الأصلي.

وتنقسم الرغبة عند راسل إلى مجموعتين: أساسية وثانوية، الأولى تتضمن كل ضروريات الحياة من مأكلي ومشرب وملبس وماوى، والإنسان في هذا الجانب مع الحيوان سواء وتحقيقها يُبيح استخدام كل الأساليب الممكنة لأن في إشباعها ضمان للبقاء وهي أكثر إلحاحاً من غيرها عندما يعجز الإنسان عن إشباعها، وخلفها تقف طبعاً مجموعة من الدوافع (الخوف، الجوع..). أما الثانية فتتمثل في "حب التملك والتنافس والخيلاء وحب القوة"⁴.

1 هيراقليدس، جدل الحب والحرب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (بيروت: دار التنوير، 2006)، ط2، شذرة 110، ص 38.

2 راسل، نحو عالم أفضل، ترجمة: دريني خشبة، عبد الكريم أحمد، (القاهرة: العالمية، 1956)، ص 19.

3 Ibid، ص 20.

4 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص 143.

الأولى أي حبّ التملّك -L'acquisition- وهي ذات أهمية سياسية جليّة، يقفُ الخوف من الحاجة وراءها مباشرةً ولكنه يعكسُ في الآن نفسه صفةً لصيقةً بالطبيعة البشرية التي تمتاز بحُبّ حيازة أكبر قدر ممكن من المتاع، ولعلّ ذلك يظهر بوضوح في النظام الرأسمالي القائم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج.

في هذا السياق يتحدّث راسل عن المنافسة (La compétition) والرغبة في البَدْخ (luxue) وإحراز التفوّق والخيلاء (La vanité) باعتبار أن الإنسان "يشتهي الثناء الدائم"¹ إلاّ أنّه يعدّ حبّ القوة من أقوى الدوافع وأخطرها نظراً لما تقود إليه من نتائج سيئة. أمّا دافع الإثارة (L'excitation) فيُعتبر غير ذي أهمية بالمقارنة مع ما سبق، وهو يُعبّر عن صفة المغامرة التي يتسم بها البشر بحثاً عن الجديد وخوفاً من الملل والضجر والروتين، ويُعدّ في كثير من الأحيان المسئول عن جعلهم يُصَفّقون استخساناً عندما تندلع نيران الحرب².

هذا، وينسب راسل للطبيعة البشرية انفعاليين مرتبطين ببعضهما بشدّة هما: الخوف والحقد، الأول يحيط من قدر الإنسان لأنّه ينتج حقداً نحو الشيء موضوع الخوف فيخلق القسوة في حين أنّ المرء يُؤثر الإحساس بالأمن، والمعنى أنّ الدوافع التي تحدّث عنها راسل حتّى الآن ذات طابع اجتماعيّ وأناي في آنٍ معاً، غير أنّ هذا لا ينفي في نظره وجود دوافع إنسانية أخلاقية أو خيرةً بدليل أنّ الكثير من الناس ينزعجون للألم الذي يعانيه الآخرون ويذلّون جهداً في سبيل الحدّ منه، والأمثلة على ذلك الانتفاضة التي شهدتها إنجلترا في أوائل القرن التاسع عشر ضدّ الرّق، وصيحات الاستنكار التي كانت تنبعث من هنا وهناك في حالات تعذيب المساجين أو سوء معاملة المجانين³.

إنّ انفعالاتنا وإن كانت تعدّ أهم عناصر الحياة الإنسانية، فإنّها في الواقع تشكّل عائقاً يُحوّل دُون فهمنا للعالم فهماً موضوعياً غير متأثر بالميوالات الذاتية لأنّها "تجعلنا ننظر إلى العالم في مرآة الأمزجة والأهواء"⁴، وهو ما يجعلها إجمالاً تُعيق الحياة العقلية رغم تأثيرها الإيجابي في كثير من المواقف.

1 ibid، ص 144.

2 Ibid، ص 148.

3 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص 152.

4 راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ص 183.

ب - فلسفة الأخلاق:

يحتاج الإنسان على عكس الحيوان إلى معايير سلوكية يسير بمقتضاها خاصة وهو يعيش بلغة راسل ضمن قطيع أو جماعة ويجمع في سلوكه بين الفردية والجماعية في آنمعا، لأن الحياة الإنسانية إذا تجردت من القيم فلا معنى يذكر لها. وتقوم الأخلاق عنده على أساس من الغايات وقد شكّلت ثنائية الفرد والجماعة محورا قامت عليه بحيث يتمسك الفرد بالمثل العليا للارتقاء بجماعته. والعبارات الأخلاقية في نظره لا تقرر واقعا فعليا ومن ثم فلا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب مما يجعلها تخرج عن نطاق العلم، فهي تعبر عن انفعالات شخصية ترتبط بخير الآخرين مما يجعلها لا محالة تكتسي قدرا من الصبغة الموضوعية.

أما موضوع الأخلاق فهو "مجموع المبادئ العامة التي على ضوئها نحدد القواعد التي يجري السلوك البشري بمقتضاها"¹ فمادته هي "مشاعر وانفعالات وليس مدركات حسية"²، والحكم الأخلاقي إنما يفرز أملا أو خوفا أو رغبة أو حبا أو كراهية، ولا يقرر واقعة علمية كما هو الشأن في العلم، لهذا يتقدم إلينا في صورة ثنائي وهو مسألة شخصية رغم أن الرغبة التي يرئسو إلى تحقيقها تتسم بالعمومية أو إلى إعطاء أمر، ومن هنا كان ارتباط الأخلاق بالمشاعر والوجدان وبحكمنا الذاتي على الأشياء التي تقابلنا باعتبارها مصدرا للسعادة والأمل أو التّعاسة والخوف. كما أنه من الصعب الفصل بينها وبين الدين نظرا لتداخلهما الطويل عبر التاريخ حيث لا يخلو مجتمع من فكرة المحظور (le tabous).

كما أنه من الصعب تحديد حقيقة "الحسن" و"السيء" لأنها في نظر راسل ترتبط بذات كثير ما تُصدر أحكامها على الأشياء بحسب علاقاتها بها، في حين - الحسن والسيء - هما صفتان في الأشياء مستقلتان عن آرائنا أي أنها مقدرة لذاتها لا لآثارها. ولأن الرغبة وحدها تجعلنا نقابل بين الحسن والسيء كان على كل تعريف للحسن أن يأخذها في الحسبان، وقد تتعارض الرغبات لدى الشخص الواحد كما قد تتعارض فيما بين الأشخاص مؤدية بذلك إلى التصادم، ومن

1 راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ص 187.

2 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص 17.

الضروري إيجاد رغباتٍ مشتركةٍ توحد الجماعات فتخلصها من الحيز الأناني وتستهدف الخير العام أو المصلحة العامة.

في هذا السياق يرفض راسل الأخلاق التطورية، فنحن في نظره قد نحكم على التصرفات التي تصدر من الإنسان بطريقة التفعين (utilitaristes) وذلك من خلال النتائج التي نقررها، أووفقاً لموقف الحدسيين (intuitionnistes) الذي يتأسس على رفض أو قبول المعنى الأخلاقي أو الضمير، والمطلوب هو التركيب بينهما.

وهنا يُميّز راسل بين مبادئ (principes) الأخلاق والقواعد (règles) الأخلاق، الأولى ثابتة وشاملة من شأن الفلسفة أن تُقررها وهي أكثر عمومية، والثانية متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان وتغير الظروف ووجهات النظر وتتخذ صيغة الأمر، والمسألة الأخلاقية في نظره تزداد تعقيداً أكبر بحيث كلما انتقلنا من مستوى الفرد الواحد إلى مستوى المجتمع نشأ كبت الرغبات وتعارضت فازدادت صعوبة، وفي هذه النقطة بالذات نلمس تأكيد الفيلسوف على الأخلاق في صبغتها الاجتماعية التي من شأنها أن تقود إلى الغاية أو الهدف الاجتماعيّ الأسمى الذي ينشده وهو تحقيق السلم. إنّ النظام الاجتماعيّ هو المسئول الأول عن تحقيق التّطابق بين الإشباع الفرديّ للرغبات وبين الإشباع العام لها، وهذا في نظر راسل هدفٌ يشترك فيه الأخلاقي والسياسي على حدّ سواء، فبوسعنا تعديل الرغبات الفردية عن طريق التربية بحيث تتطابق والخير "لأنّ في حياة كلّ منا وجهان، وجهٌ يتحكّم فيه المجتمع ووجهٌ تتحكّم فيه المبادرة الفردية"¹، وتكاملهما مسألة ضرورية.

في هذا الإطار يتحدّث راسل عن السعادة (le bonheur)، ويعتبر أنّ معيار تحقيقها في هذه الحياة إنّما يكمن في أن ينسجم كلّ واحدٍ منّا مع الأهداف والإمكانات التي خلق بها ومن أجلها فيتصرف بمقتضى دستور أخلاقيّ رفيع، خاصة ونحن نعيش في إطار كونيّ شاسع صرنا بأمسّ الحاجة فيه إلى إجماعٍ حول فضيلةٍ حقيقيةٍ مشتركةٍ، وهي فضيلة السلم.

هذه الفضيلة التي لا يمكن أن تتحقّق إلّا من خلال بناء قيمٍ متساميةٍ الأمر الذي يتطلّب منّا جهداً كبيراً ومقاومةً أكبر نظراً لما يُبدّل في سبيل صرفنا عنها من

1 راسل، مثل عليا سياسية، ص 63.

خلال تكريس منطق المصلحة والعواطف والرغبات الأنانية. أسلوب جعل من تصعيد الفرائز يذو وكأنه الخيار الأفضل الذي يصبغ على الأخلاق التقليدية صبغة قمعية واضحة، بينما المطلوب في نظر راسل أن يعمل الإنسان على تحقيق ارتقائه الفردي من خلال تطهير نفسه وتهذيبها ليقدمها بعد ذلك كإسهام للمجتمع وقيمة روحية تستحق التقليد.

ج - آراؤه في السياسة:

- السطة والحرية:

يتحدث راسل عن أنواع من التنظيم (organisation) ويُعرف المنظمة (organisme) بأنها ائتلاف مجموعة من الناس بسبب مجالات نشاطهم الموجهة نحو غايات مشتركة، تكون اختيارية كما في حالة النوادي (clubs)، أو جماعة حياتية طبيعية كالأسرة والعشيرة، "وقد تكون إلزامية كالدولة"¹، وهي إما أن يكون هدفها سياسياً أو اقتصادياً أو دينياً أو رياضياً أو ما شابه. وكل منظمة لابد لها من إدارة تتخذ القرارات باسم المجموع الذي يؤلفها بحيث يفوق سلطانها سلطان الأفراد، لهذا كان التجمع "ينطوي دائماً على شيء من التخلي عن الاستقلال"². والدولة تعشق السلطان، وتعد ضرورة وضارة في نظر راسل في آن معاً، فهي تُرغم على الطاعة، تفرض الضرائب، تعاقب الإجماع وتُخضع الضعفاء من الأجانب، ولكن هاجسها الأول هو تحقيق الأمن والسلم في الداخل والخارج على حد سواء، الأمر الذي يجعل من الحرب أكبر شر يمكن أن تقع فريسة له وكذلك الرغبة في السيادة على الشعوب الأخرى وتكون القوة حينها هي الملاذ.

عاصر راسل النازية والفاشية والشيوعية التي سادت في القرن العشرين وجميعها كانت تهدد الانجليز، الأمر الذي جعله من الفلاسفة الذين حاولوا إثبات أنه يجب أن يكون للفرد وجوداً مستقلاً عن الجماعة لأنه يتمتع بحرية لا يجوز للمنظمات أن تقمعها خاصة في ظل الدولة ذات النزعة الشمولية أو التوتاليتارية.

1 راسل، السلطان، آراء جديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع، ترجمة: خيرى حماد، (بيروت: دار الطليعة، 1962)، ط1، ص 178.

2. ibid.

وتسهلُ الحكومة باعتبارها جهازاً تنفيذياً على تحقيق أغراض ثلاثة هي: الأمن (sureté)، العدالة (justice)، الصيانة (conservation)، الأولى تتجلى في حماية الحياة والملكية وتكريس الطمأنينة شريطة ألا تبعث على الصّحّر نظراً لطبيعة البشر المغامرة التي تحتاج إلى مُتنفّس، الثانية هي عدالة اقتصادية على الخصوص وتتطلّب ملكية الدولة للصناعات الرئيسية والتنظيم المعقول للتجارة الخارجية من جهة، وكذلك تحقيق المساواة بين أرجاء العالم فنقضي على التفاوت وبالتالي نتقيس الحرب، وهذان الغرضان يتطلّبان في نظره سيطرة حكومية مركزية. أمّا الصيانة فتتعلّق بمصادر الثروة الطبيعية في العالم والتي يتمّ استهلاكها بشكلٍ مسرفٍ خطيرٍ ومُخربٍ خاصّة ما تعلق منها بالزراعة¹.

ورأسل لبرالي بشكل جليّ رغم إعجابه في البداية بالاشتراكية وميوله إلى الشيوعية، وهو يصرّح بتحيذه النظام الديمقراطي لأنّ الدولة فيه تكثرث بسعادة الفرد ورخائه ولا تعتبر الفرد مُجرّد جزءٍ في مركّب كبير هو الدولة كما تفعل الدولة الجماعية، وهو إلى جانب ذلك يسمحُ بقدرٍ من حرية الرأي لا تسمح به الدول الاستبدادية، والرغبة فيه في إشعال الحرب أقلّ وإن وقعت فإنّ الشعب يكون أكفأ في خوضها لأنّه يحسّ فيها أنّه يُدافع عن كرامته، كما أنّ الاضطهاد فيها وإنّ ظهر فهو مقصّورٌ على فئةٍ قليلةٍ، والمعنى أنّه يصلُ إلى نظريةٍ سياسيةٍ انتقائيةٍ وليبراليةٍ في جوهرها، ديمقراطيةٍ في تركيبتها أو بنيتها واشتراكيةٍ في طرق توزيعها للثروة الوطنية².

إنّ النظرة الليبرالية تكون العقائد فيها قائمةً على الاختيار، الأمر الذي يجعل التربية فيها وحدها قادرةً على خلق مواطنين عُقلاء يتمتعون بالحرية وليس جنوداً تمّ إلغاء استقلالهم الفكريّ وإفناء إراداتهم، فحيثما كان سلطان الدولة قوياً وشاملاً حصل "الرقّ العقلي"³ وليس هذا هو المطلوب. أمّا الحرية فهي في معناها المُجرّد تعني غياب العوائق الخارجية التي تحُول دُون تحقيق الرغبات، ويكون فبؤسنا أن نزيد منها عن طريق زيادة قوانا أو التقليل من احتياجاتنا⁴، والحدّ

1 Ibid، ص ص (111-115).

2 إبراهيم النجار، برتراند راسل وموقعه في الفلسفة المعاصرة، ص 133.

3 راسل، السلطان، ص 340.

4 Russel, *Essais Sceptiques*. p. 238.

الأدنى منها في نظر راسل يكمن في إشباع الحاجات الحيويّة العامّة والأساسيّة (besoins fondamentaux universels).

هذا ما يقودنا لا محالة إلى مفهوم المجتمع باعتبار أنّ التعاون وحده كفيلٌ بإشباعها، هذا الأخير هو "تعاون مجموعة من البشر على تحقيق أهدافٍ مشتركة"¹. وحرمان الإنسان من الضروريات بمسّ حرّيته بينما إذا تعلّق الأمر بالكماليات فلا ضير، ولهذا كان بوسع المجتمع أن يُعيق الحرّية عن طريق الرّقابة على الآراء وهو ما كانت تفعله الشرطة الإنجليزيّة مُحاولَة إخفاء الحقائق، وهو ما يجعل العائق الاجتماعيّ العامل الأشدّ ضراوةً لأنّه يُسبّب الحقد والضّعينة (ressentiment)².

يقول راسل: "إنّ المشكلة الّتي تُواجه العالم الحديث هي الرّبط بين الحرّية الشخصية وبين الزّيادة المُستمرّة في حجم ومدى المنظّمات، وما لم تُحلّ هذه المشكلة فسيقلّ امتلاء الأفراد بالحياة والقوّة ويزداد خُضوعهم للظّروف المفروضة عليهم. مثل هذا المجتمع... لا يكون تقدّميّاً أو يُضيف شيئاً من الممتلكات الروحية والعقليّة إلى تراث العالم، وهي الأمور الّتي لا تكفلها سوى الحرّية الشخصية وتشجيع الإبداع. وهؤلاء الّذين يُقاومون السّلطة عندما تطفئ على استقلال الفرد وحرّيته يُؤدّون خدمةً عظيمةً للمُجتمع الّذي يعيشون فيه، مهما كان تقدير المجتمع لهذه الخدمة تافهاً. لقد اعتُرف بصحّة هذا عالمياً في الماضي، وهو ليس أقلّ صحّةً بالنسبة للحاضر والمستقبل"³، فالقليل جدّاً من الحرّية يعني الرّكود والكثير منها يعني الفوضى، والتمتّع الفرديّ بما فعليّاً كما يرى هابرماس لا يتمّ إلّا إذا كان كلّ أفراد الجماعة يمتّعون بها بدرجةٍ متساوية⁴.

- السياسة والأخلاق:

عاش راسل إبّان الحرب العالميّة الأولى وضعاً نفسياً قاسياً من المرارة وانكسار النفس، فقد تعاطف مع الاشتراكيين في مناهضتهم للحرب واختلف معهم في

1 Ibid, p. 241.

2 Ibid, p. 249.

3 راسل، مثل عليا سياسية، ص 67.

4 يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبيل، (بيروت: الدار العربيّة للعلوم، 2010)، ط1، ص 25.

الدعوة إلى حمل السلاح وكان مقتنعاً بعدالة النظام البريطاني في احترامه حرية الأفراد، واستهواه منحى الاشتراكية كما نادى به النقابية العمالية أو السنديكالية التي رفضت الشكل الدموي في الوصول إلى السلطة وآمنت بضرورة تنظيم القوى العاملة على أسس ديمقراطية تحفظ كرامة الإنسان وحرياته، ولم يرفض في المقابل الأسس الجوهرية للنظرية الليبرالية ونظرها إلى الفرد وحرية.

وقف راسل ضد السباق النووي، كما قاوم الغزو الأمريكي للفييتنام وكمبوديا، ودعم الاحتجاج السلمي ضد الحكومة (لا للثورة الدموية). ألهبت الحرب الكونية الأولى ضميره فحوّله من أستاذ إلى متطوع يرمى بكلثقله في كفة مقاومة الحرب. وتعدّ نظريته في السياسة امتداداً لنظريته في الرغبات ومفهومه عن الأخلاق الاجتماعية بشكل عام، وهو يقر بأن الرغبة تتأثر بالظروف والتربية وكذلك بالفرص المتاحة¹، بحيث يمكن التعديل من الانفعالات المدمرة التي تُعدّ المسئول الأول عن حالات الاضطراب والفوضى والحرب التي يمكن أن تُصاب بها المجتمعات حتى تتحقّق السعادة للجميع، وهو كلامٌ يبدو سهلاً للغاية من الناحية النظرية إلا أن الواقع يؤكّد طغيان الحقد والتنافس والخيلاء وحبّ القوة، التي يعتبرها فيلسوفنا مصدر الخلل ورغم بعض إيجابياتها، وهي انفعالاتٌ يزداد نطاقها على الدوام الأمر الذي يؤكد الطابع الوحشيّ والشرير للطبيعة البشرية. هذه الانفعالات المدمرة التي إذا استمرّ الناس في الانصياع إليها فإن مهاراتهم المتزايدة بسبب تقدّم العلم ستتقلب عليهم لا محالة ويُفضي بهم إلى الكارثة، فكلّ خلافٍ في قضايا السياسة هو خلافٌ في الوسائل وخلافٌ حول الغايات.

إن حبّ القوة بدرجّة غير معقولة في نظره هو الباعث الأول على أغلب النشاط السياسي، حيث أنّه سمّةٌ لرجل السياسة، وامتلاكها - القوة - سيعبر عن الطموح الشخصي الذي وحده يقرّ له الطاقة والقدرة على القيام بما ينفع المجموع²، ويضيف أن في أعمال السياسة هناك دائماً قوتان تحويان في الآن معاً

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص 137.

2 راسل، الزواج والأخلاق، ترجمة: عبد العزيز إبراهيم فهمي، (القاهرة: دار الهناء: 1957)، ط1، ص 167.

الخير والشرّ، وهما الباعث الاقتصاديّ وحبّ القوة¹. وإنّ هدف رجل الأخلاق ورجل السياسة يجب أن يكون إنتاج أكبر قدر ممكن من التّطابق بين الإشباع الفرديّ والإشباع العام، بحيث تكون التصرّفات التي يقوم بها الإنسان مدفوعة بسعيه في تحقيق الإشباع لنفسه هي نفسها، بالقدر الممكن، التصرّفات التي تجلب الإشباع للآخرين، ويعتمد المدى الذي تبلغه هذه المطابقة في أي مجتمع بذاته على عوامل مختلفة أهمّها ثلاثة هي: النظام الاجتماعيّ، طبيعة الرغبات الفرديّة، ومقدار تأثير الثناء واللوم²، ومأساة الكثير من السياسيين الناجحين اليوم تكمن في أنّهم يحلّون شيئاً فشيئاً شعوراً من النرجسيّة محلّ الاهتمام بالمجتمع والاهتمام بالوسائل التي يُدافعون عنها³، الأمر الذي ينجرّ عنه سخطٌ وتذمّرٌ في الدّاخل وهو أحد أهمّ الأسباب التي تهدّد السّلم والأمن في المجتمع.

والأخلاق في السياسة كما يقصدها راسل إنّما ترتبط بالمجتمع الدّولي، وبصورة خاصّة بالصّراع القائم بين الشّرق والغرب. هذا الصّراع الذي اتّخذ في عصرنا أوجهاً جديدةً منذ انهيار الاتحاد السّوفياتي عام 1989، والمخرج الوحيد لمثل هذا الوضع الذي يهدّده السّباق نحو التسلّح وامتلاك أسلحة الدّمار الشّامل، وبالتالي تحقيق السّلم، يكمن في خلق حكومة عالميّة (Gouvernement mondial)، طبعاً على افتراض انهماك أحد الطّرفين المتصارعين. ولرفضه وعدائه الشّديد للشّوعية فقد وصل راسل إلى استشراف هذا الوضع مُوضّحاً استحالة أن يسود مثل هذا النظام العسكريّ الثوّاليتاريّ المستبدّ بقاع العالم، لأنّه مؤسّس على الحقد والكراهيّة والمرارة، وبالتالي فإنّ الحلّ المتبقّي أمامنا هو أن ينتصر الغرب.

د- آراؤه في التّربية:

قامت التّربية عند راسل على خلفيّة فلسفيّة سياسيّة واجتماعيّة، حيثانبت النظرية التّربوية عنده على نقد النظرية التّقليدية في التّربية، هذه الأخيرة سادت لعصور طويلة وعملت على تغييب شخصية الطفل وجعله مجرد جهاز استقبال لما يُقدّم له من المعارف والمعلومات الجاهزة. وتُعتبر التّربية مثلها مثل الحرب تماماً

1 Ibid، ص 168.

2 راسل، السّلطة والفرد، ص 132.

3 راسل، غزو السّعادة، ترجمة: سمير شيخاني، (بيروت: دار الأمير، 1995)، ط1، ص 19.

مؤسسة سياسية¹ يكمن فيها الأمل في إعادة أيّ بناء اجتماعي، نظراً لما يكتسبه هذا المجال من أهمية وخطورة في آنٍ معاً باعتبار التأثير الذي تُمارسه على عقول الناشئة يجعلهم يُطيعون ويأتمرون لسياسة أو عقيدة أو قناعة أيديولوجية معينة بذاتها. وهي لهذا السبب تقوم على مبدئين أساسيين: العدالة والحرية². وقد شكلت الأسئلة: هل نربي الناشئة لأنفسهم أم للدولة؟ بعبارة أخرى: هل نربي الفرد ذاته أم لأجل الجماعة؟ هل يكون التركيز على الفرد أم على المواطن؟ المحاور الأساسي لآرائه التربوية.

افتتح راسل مدرسة بيكونغيل بالاشتراك مع دوراراسل الزوجة الثانية عام 1927، وكان طفليه من تلاميذها وتُصنّف بأنها مدرسة خارجة عن التقاليد. اتجه اهتمامه إلى مجال التربية قبل ميلاد طفليه مع نشوب الحرب العالمية الأولى، حيث كانت فكرة المدرسة تنصبّ على توفير الحرية للنشء وتجنّب ما يتعرض له من كبت، لأنّ من شأن سياسة الحظر في نظره أن تؤدي إلى الكبت والاضطرابات النفسية. لكن ما سبّب إخفاقها هو كونها تحولت إلى ملاذٍ طبيعيّ للأفراد الذين يصعب مراستهم خاصة أولئك الذين استبعدتهم المنشآت التعليمية الأكثر اتباعاً لنظم التعليم التقليدية. وتتميّز ميوله التعليمية بالاتجاه نحو آراء فرويد، وهو يمكن تفسيره من خلال الأثر الذي أحدثته الحرب العالمية الأولى فيه، ولكنه لم يعترف بأنّ المخرج للحيرة في السلوك هو في تحرّر الإنسان من مكبّواته، بل اعترف بأنّ الإنجازات التي حقّقها في حياته كانت نتيجة ممارسة هائلة من ضبط النفس وترويضها وقوة الإرادة.

تقوم التربية عند راسل على تهذيب أو تثقيف الغرائز وليس قمعها، ولأنّها عملية بنائية بالدرجة الأولى فإنّه ينبغي لها أن تراعي الفروق الفردية بين الأطفال أو المتعلّمين، وإلى جانب ذلك ينبغي الابتعاد عن الصياغة والقبولة أو التمدّج، فينظر إلى الطفل باعتباره غاية لا وسيلة لأنّ في الإنسان كما يقول راسل صفة السمو أي الخلق المثالي، خاصة وأنّ الطفل يُحكم استشعاره لضغفه وقلة حيلته وانكساره وعجزه أمام العالم يميل إلى تصديق الآخرين والثقة بهم والاعتماد عليهم أيضاً وبشكلٍ كليّ.

1 راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ص 117.

2 Ibid، ص 118.

إنّ النّظام المثاليّ في التّربية يجب أن يكوّن ديمقراطياً أي قابلاً للتّعميم وتُعامل فيه الناشئة على قدم المساواة بحيث ينال كلّ واحدٍ أفضل ما هو موجود، ولا يقصد طبعاً المساواة التامة لأنّ اختلاف الذكاء والقدرات أمرٌ بيّن وإلاّ كانت النتيجة هي التّضحية بالتقدّم لا محالة¹، وينبغي للتّربية أن تنسجم مع متطلّبات العصر وتغيّراته وكذلك تعقّد مشاكله خاصّةً مع ما يقدّمه العلم الحديث من مُستجدّاتٍ وابتكاراتٍ تُحتّم مسيرتها، ولأنّ التعاون الاجتماعيّ يتطلّب فوارق في الأذواق والمواهب.

ينبغي أن تستهدف التّربية بناء الفرد الصّالح عن طريق تهذيب الغريزة لا قمعها، وتنمية المهارات البنائيّة لأنّ الطّفل يتمتّع بإرادة قويّة ينبغي لها أن تجد مُتنفساً ومنفذاً بريئاً، وهي صفةٌ تتجلّى منذ الطّفولة ولا ينبغي قمعها أو قتلها في مهدها وإلاّ فإنّنا في نظر راسل لنحصل على شخصٍ سلبيّ يتمتّع "بصلاحٍ خائر"² لا تحتاجه دُنيانا. إنّ الأسلوب الحكيم في التّربية هو الذي يأخذ في الحُساب أنّه يهيئ رجلاً ومواطناً وإنساناً، ولهذا يُنبّه راسل إلى مسألة تعليم التّاريخ بجميع ما يتضمّنه من حروب، حيث يُراعى استعطاف الطّفل في جهة المهزوم وكذلك تشبيهها بالمشاجرات التي تقع بينه وبين أقرانه حتّى نحمله على فهم طبيعتها الحمقاء³.

إنّ غاية التّربية هي أن تسمح لكلّ واحدٍ بتحقيق ذاته في إطار ثقافة ذات نزعة إنسانيّة أكيدة، وإن بدّت هذه الغاية طوباويّة فإنّها الوحيدة التي تُحمي التّربية من إطلاق الحبل على الغارب أو التعصّب المذهبي⁴، وهو المعنى الذي نجده متجليّاً عند كانط عندما اعتبر التّربية مشروعاً بوسعُه أن يصير أفضل، فهي فنّ يُستكمل من قبل الكثير من الأجيال بهدف أن يخطو كلّ جيل خطوةً أكثر نحو اكتمال الإنسانيّة⁵، وهو ما يجعل مفهوم راسل عن التّربية إنّما يكتسي طابعاً مثالياً مستقبليّاً ويجعل من السّلم بذلك مشروعاً لا يتحقّق إلّا على المدى البعيد.

1 راسل، في التّربية، ص 20.

2 راسل، في التّربية، ص 93.

3 Ibid، ص 143.

4 أوليفي ربول، فلسفة التّربية، ترجمة: عبد الكريم معروف، مراجعة: عبد الجليل ناظم،

(المغرب: دار توبقال، 1994)، ط1، ص 21.

5 كانط، تأملات في التّربية، ص 17.

هـ - رأيه في الدين:

بدأ راسل بالتحرّر من الاعتقاد الديني: الإيمان بالله، حرية الإرادة، الخلود¹، معتمداً حجّة الحركة لإبطال حرّية الإرادة، كما اعتقد أن لا شيء يُثبت أن الرّوح ستبقى بعد أن ينحلّ الجسم ويفسد، إلى جانب أن الآلهة جميعاً في نظره محلّ إمكانية لا يقين. والحاجة إلى الدّين ناجمة عن الخوف من: الطبيعة، من الحروب، من الأهواء الخاصّة والعواطف الجامحة.

إنّ الدّين يفرض نوعاً من الرّقابة على العقل ويمنعه من التّفكير بحريّة، والأديان عبر التاريخ كلّها جعلت النّاس يؤمنون بشيء لا يستطيعون البرهنة عليه، وهي بذلك تشجّع رُوح المحافظة والجمود حيث لا يخلو أيّ برنامج مدرسيّ من عقيدة من العقائد وبالتالي فهي بتعاليمها تعدّ من العقبات الّتي تحوّل دُون انطلاق عملية تربويّة سليمة، وهو في هذا يشترك مع كارل ماركس. هذا، وإيمان الإنسان بالله يزيد ويقلّ مع حاجة النّاس ورخائهم (يؤمنون به وقت الشّدّة وينكروونه عندما تتحسنّ حالهم).

وسبب هذا الرّفص إنّما يعود إلى أن الكنيسة قاومت التّقدم السّياسي بنفس المראה الّتي قاومت بها التّقدّم في التّفكير² مُحاولةً من خلال ذلك تدريس مذاهب جامدة و يقينيات لا مجال لمناقشتها جاعلةً منه قوّة محافظة، وتصبح قوّة هائلةً عندما يمتزج فيه العنصر الشّخصي والاجتماعي، فالأوّل شأن خاصّ وهو التدين أمّا الثّاني فشرعيّ وذو شأن سياسيّ تعلّمه الدّولة أو المدارس المدعومة من رسوم الطّلاب³، والمعنى أن السّوء يكمن في التّعاليم الدّينية الّتي تُعلّم وهو ما يحوّل دُون تنمية الرّوح العلميّة طالما أنّ هناك افتراضات تُعتبر مقدّسة وغير مفتوحة على السّؤال "وكلّ عقيدة مُعفاة من التّدقيق الإدراكيّ الّذي هو سمة لاعتقادنا العلميّ تُعتبر ضارة"⁴.

1 راسل، سيرتي الذاتيّة، ج 1، ترجمة: عبد الله عبد الحافظ وآخرون، (القاهرة: دار المعارف، 1970)، د. ط، ص 52.

2 راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ص 161.

3 راسل، التربية والنظام الاجتماعي، ص ص (97-98).

4 Ibid، ص 104.

ومما يُعاب على الدّين أن يعتقدَ رجال الإكليروس أنّهم أكثرُ فضيلةً من غيرهم أي من بقية الناس، الأمر الذي يُسبّب انحطاط البقية لأنّها تشعرُ بدّئوها وهو أمرٌ غيرٌ صحيح في نظر الفيلسوف، كما أنّ ما يضرّ هذه المهنة هي الأوقاف باعتبار الكنيسة مؤسسة كبيرة تقوم في أداء مهامّها على الاعتبار الاجتماعيّ والمناسبات خاصّةً عندما ترتبطُ بعقائد قديمة¹، وعندما تصبحُ المهنة الكهنوتية عبئاً تفقدُ وظيفتها الأساسيّة، فيؤمنُ الناس ويخلصون للدّيانة التقليديّة التي لا تولّد في العالم روحاً جديدةً، وينظرون إلى الماضي بدّل المستقبل ويفتّشون عن الحكمة في أقوال المسيح التي تبقى على الرغم من أنّها جديرةٌ بالإعجاب غير وافيةٍ لكثيرٍ من القضايا الاجتماعيّة والروحية في العالم المعاصر.

ما يجب علينا القيام به هو وضع أخلاق إبداعٍ موضع أخلاق الخضوع، أخلاق أملٍ ومبادرة (morale d'initiative) موضع أخلاق الخوف أو أخلاق الخضوع (morale desoumission)، أخلاق ما ينبغي أن نقوم به من أشياء بدّل ما ينبغي أن نمتنع عنه، أي أنّ الحياة الدينيّة ينبغي أن تُوحىها رؤية لما يُمكن أن تصبح إليه الحياة الإنسانيّة، فليس الدّين الانتقاد الدائم والابتعاد السلبيّ عن الخطيئة وليس مجرد شعائر وأساطير وطقوس مبنية على العادة تكرّرت لدرجة آليّة².

1 راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ص 163.

2 Ibid، ص 167.

رودولف کارناب

(1891-1970)

رودولف كارناب CARNAP RUDOLF

(1891-1970)

(مَسِيرَةٌ وَفِكْرًا)

أ. دليل محمد بوزيان

(جامعة تلمسان - قسم العلوم الإنسانية -

شعبة الفلسفة - الجزائر)

I - السيرة الذاتية للفيلسوف:

"رودولف كارناب CARNAP RUDOLF" من مواليد مدينة " - RONS DORF - رُونْسْدُورْف" بالقرب من "بَارْمَن" BARMEN في شمال غرب ألمانيا في 18 مايو سنة 1891م، أبوه يدعى "جُوان كَارْنَاب"، المُتَحَدِّر من عائلة النَّسَاجين الفقيرة، لَكِنَّهُ بِفَضْلِ كِدِّهِ، اكتسب مكانة مرموقة ومُحْتَرَمَةً، أمَّهُ "أَنَّا كَارْنَاب" فَتَتَحَدَّر من أسلاف كانوا أَسَايِذَةً وقساوسة وفلاحين. ويروي "كارناب" سبب هَلَعِهِ وَشَقَقِهِ بفنون الكتابة والتأليف حيث يروي أَنَّهُ لَمَّا كَانَ طِفْلاً، كانت أُمُّهُ تُؤَلِّفُ كِتَاباً ضَخْماً تُصِفُ فِيهِ حَيَاةَ وَعَمَلِ وَأَفْكَارِ أَبِيهَا الرَّاحِلِ الأَسْتَاذِ وَالكَاتِبِ البِيدَاغُوجِي "فِرِيدْرِيك وَلِيَام دُورْفِيلْد" فكان مفتوناً بفعالية تدوين الفِكرِ السَّحَرِيَةِ على الورق. ومنذ ذلك الحين يُضِيف "كارناب" قَائِلاً وأنا شغوفٌ بِهَا. وَ كَانَتْ وَفَاتُهُ بِالْوِلَايَاتِ الْمُتَحِدَةِ الأَمْرِيكِيَةِ فِي سنة 1970م.

تلقى تعليمًا برجوازيًا في صباه، تَخَصَّصَ فِي الفيزياء والرياضيات والفلسفة، وذلك أثناء مُزاولَتِهِ نشاطه التعليمي بِكُلِّ من جامعة "فرايبورج" و"يُينا" بين سنة 1910م و1914م. وقد تَلَمَّذَ فِي "يُينا" على يَدِ "جوتلوب فريجه" GOTLOB. FREGE، الذي كان لَهُ أَكْبَرُ الأَثَرِ هُوَ و"برتراند راسل" B. RUSSEL على تفكير "كارناب"¹.

1 أنظر مقدمة كتاب، "الأسس الفلسفية للفيزياء، لـ "كارناب، رودولف"، للمُترجم د. السَّيِّد نَفَادِي، ص 07، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

في سنة 1921م حصل على الدكتوراه في الفلسفة والموسومة بـ: "المكان: إسهام في نظرية العلم" والتي نُشرت سنة 1922م في مجلّة: "دراسات كنتية kantstudien"، وفي هذه الرسالة بدأت معالم "الوضعية المنطقية" واضحةً في طريقة تفكيره، إذ أبرز في هذه الرسالة الاختلاف المتحلي بين كلّ من رؤية "الرياضيين" و"الفيزيائيين" وحتى "النفسانيين" حول معنى لفظ "المكان". وهكذا أسّس لفكرة - أن الخلافات الفلسفية مرّدها في الغالب إلى العجز عن التحليل المنطقي للتصورات المُستخدَمة¹.

لقد حاول "كارناب" إذن أن يُقدّم تصوّر للفلسفة، يتّسق مع اعتقادات الوضعية المنطقية. فحين نزّح إلى الولايات المتحدة الأمريكية في بدايات سنة 1935م نتيجة استفحال أمر النازية في ألمانيا وما جاورها، صار في فترة وجيزة أحد أبرز مُمثلي فلسفة المعرفة أو العلم المعاصر. فقد قبل عرضاً تقدّمت به جامعة "شيكاغو" لشغل منصب أستاذ الفلسفة في عام 1936م، وظلّ يقوم بتدريس الفلسفة حتّى سنة 1952م، أين قام في هذه الفترة بإصدار (الموسوعة الدولية للعلم الموحد) وذلك بالاشتراك مع كلّ من: "أوتونيوراث otto neurath" و"تشارلز موريس Charles w. MORRIS" المنطقي الأمريكي الشهير. لينصّرف فيما بعد إلى الاهتمام بمواضيع "علوم اللغة" وبعدها انتقل إلى التعبير عن اهتماماته اتجاه مُشكلات الاحتمال والاستقراء، وله عدّة مؤلفات في ذلك².

كان "كارناب" دائماً يُراجع مفاهيمه، ولكنّه بقي وفياً لبرنامج يُمكن أن نُلخّصه في ثلاث نقاط أساسية:

أولاً: "الإمريكية l'empirisme" أو التجريبية كما كانت تُسمّى، أين ينبغي أن تخضع كلّ معرفة علمية للتحقق التجريبي. ثانياً: "الوضعية Positivisme" بأبرز ما تحمله من معنى الرّفْض للميتافيزيقا Methaphisique. ثالثاً: تبني "المنطق الصوري logique formelle" كأداة مُثلى في خدمة التحليل الفلسفي³. وفي سنة

1 بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984م، ص 249.

2 أنظر، مقدمة كتاب "الأسس الفلسفية للفيزياء"، ليرودلف كارناب، المصدر السابق، ص 8.

3 ELIZABETH Clément, Chantal Demanque, Laurence Hansen, Pierre Kahn, LA PHILOSOPHIE de A - a - z, Hatier, Paris, octobre, 1994, pp. 50, 51.

1954م عُيِّنَ أستاذًا للفلسفة في جامعة كاليفورنيا في "لوس أنجلوس" في الكرسي الذي خلا بوفاته "هانز ريشناخ". واستمرَّ في هذا المنصب إلى أن ترك التدريس في سنة 1961م¹. وكانت وفاته بالولايات المتحدة الأمريكية في سنة 1970م.

II لائحة كرونولوجية بمؤلفات "رودولف كارناب":

باعتبار "كارناب" من أهم رُوّاد "الوضعية المنطقية" أو "التحريية المنطقية"، فإنَّ أبرز وأهم أعماله كانت تُصَبُّ في هذا الحقل من المعرفة عموماً، إذ ترجمت مؤلفاته حقيقة أهداف هذه المدرسة، وهذا عرض كرونولوجي لأبرز أعماله من كتب أساسية وكتب صغيرة، ومقالات منشورة:

1. المكان: محاولة للإسهام في نظرية العلم، عام 1922م Space: A contribution to the theory of science، وهو بحثٌ لِنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، طُبِعَ بعد ذلك عام 1922م، في مجلة الدراسات الكانتية، ولقد ميَّز بطريقة منطقية بين المفاهيم أو التصورات الرياضية والفيزيائية المتعلقة بالمكان.

2. البناء المنطقي للعالم: "La Construction Logique du Monde" يُشكِّلُ هذا المؤلف عملاً رئيسي، أُلْفَ سنة 1928م، ويُعالجُ "كارناب" في مُقدِّمة هذا الكتاب الفلسفة بنوع من الاقتضاب، حيث يرى أنَّ - كلَّ معرفة تُنتجُ عن طريق العلوم المُنفردة، وهي - أي الفلسفة - على العكس من ذلك، ليست بحث شيء، ولكنها انعكاس للأسس والمناهج، وفي المقام الأول للمنطق ولغة العلوم، الفلسفة عِلْمُ العلوم، فقط بطريقة غير مباشرة هي عِلْمُ العالم، إذا كانت هي ذاقها علماً².

يرى "كارناب" أنَّ كتابه هذا: «البناء المنطقي للعالم» هو خطوة على الطريق نحو الفلسفة باعتبارها عِلْمٌ مُتحرِّرٌ مِنَ الميتافيزيقا. يعتمدُ "كارناب" في كتابه هذا على المنطق الحديث المُتطوِّر في نطاق الرياضيات (المنطق الرمزي

1 أنظر "بدوي، عبد الرحمن"، الموسوعة الفلسفية، ج2، المرجع السابق، ص 250.

2 شنيدرس، فرنر Werner, schneiders، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، تر: محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005م، ص، 131.

الحديث) كأداة مثلى للاستعمال في مجال الفلسفة - وهو يقصد كما قال "هوسرل Edmund Husserl" (1938/1859)، الفلسفة التي تسلك طريق العلم الصّارم - شأنه شأن "لايبنتز Leibneitz"، يؤكد "كارناب" على ضرورة تقسيم العمل في الفلسفة على شاكلة العلوم المنفردة ولكن في إطار ما يُسمى عنده بالعلم الكلي. فالعلم عنده يشتمل على الكل من حيث المبدأ. أي أن العلم كمذهب، معرفة مفهومية ليس لها حدود، والمقصود بلا محدودية المعرفة العلمية هو أنه - لا يوجد سؤال يُمكن أن تستحيل إجابته أساساً على العلم... ونظراً للكليّة التي يتّم النداء بهذه الطريقة، أصبح لا حاجة للفلسفة كميّافيزيقا، لأنّ الميتافيزيقا ليست علماً¹.

3. التركيب المنطقي للغة "La syntaxe logique du langage"

يُفرّق "كارناب" بشدّة في مؤلّفه الثاني هذا والذي ألفه سنة 1934م، بين مسائل اللغة ونظريات الجملة من ناحية، وبين المسائل المنطقية من ناحية أخرى. هذه الأخيرة تتشكّل من مفاهيم وجمل ونظريات، وإلى حدّ الآن ما زالت الفلسفة مُجرّد مزيج وخليط من مسائل الموضوع (التي تُخصّص الأشياء التي يتّم تناولها في العلوم المنفردة من ناحية، والموضوعات غير المتواجدة في مجالات شتى العلوم المنفردة من ناحية أخرى - أي الموضوعات الوهمية -). بناءً على ذلك رجعت الفلسفة بذاتها لديه إلى ما أسماه - مسائل منطقية - وفيما عدى مسائل العلوم المنفردة، تبقى كمسائل علمية حقيقية فقط مسائل التحليل المنطقي للعلم، وجملها ومفاهيمها ونظرياتها. هذه المسائل التي فيها تركيب لغة العلم كمحلّ للنقاش هي ما يُسميه "كارناب" بمنطق العلم² - هذا الأخير يُصنّف هو المتبقي الوحيد وذلك حين تُنقى الفلسفة من العناصر العلمية. ومنه كان فحوى هذا العمل مُنحصراً في تنصيب "كارناب" كمُمثّل منطقي للعلمية الحديثة للفلسفة، فعبر صفحات هذا الكتاب، نجده يُلغي ماهيتان للفلسفة هما على التوالي:

1 المرجع نفسه، أنظر صفحة 132.

2 شنيدرس، فرنر Werner, schneiders، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، المرجع السابق، ص 133.

- الصيغة النظرية التقليدية للفلسفة والتي كانت تُرَدُّ الفلسفة إلى الميتافيزيقا.

- الصيغة التي كانت تَهْتَمُّ بالمسائل الوجودية باعتبارها «لغز الحياة» ومنه إبعاد ما يُسمَّى بفلسفة الممارسة وضرورة تركها للإدارة الفردية. إذن فكينونة الفلسفة الجديدة لدى "كارناب" تكمنُ في كونها (منطق العلم) أو (علم أساسي صارم)، هيَ فلسفة تُرجِعُ ذاتها إلى التحليل المنطقي للعلوم ولُغَتِها.

4. الأسس الفلسفية للفيزياء: "Les fondements Philosophiques de la Physique" (1966م)

يُحدِّدُ "كارناب" في مقدمته لهذا الكتاب مصدره، باعتباره حصيلة محاضرات ألقاها لفترة من الزمن في "ندوة علمية"، حيث أدخل عليها جملة تعديلات مسّت الشكل والمضمون، مع احتفاظه بنفس عنوان الندوة، أي "الأسس الفلسفية للفيزياء". إذ تناول فيه بالدراسة جملة من المفاهيم والنظريات ومناهج البحث في العلوم الفيزيائية، مؤكداً عبر هذه المحاضرات وجهة نظره الفلسفية حول تلك القضايا، مُبرِزاً أهمية التحليل المنطقي للمفاهيم والقضايا ونظريات العلم. وقد ساهم بقدر كبير في تجميع مادة الندوة هذه في كتاب، شريكه في إخراج هذا العمل كما يقول "كارناب" نفسه "مارتن جاردنر M. Gardner". في هذا المؤلف يُصَرِّحُ "كارناب" بأنّه لم يتقدّم بمعالجة نسقية لكلّ المشكلات الهامة في الأسس الفلسفية للفيزياء، بل فقط قام بحصر بحثه في عدد محدود من المشكلات الرئيسية كما هو موضح في أقسام الكتاب الستة¹.

إضافة إلى كتاباته في قضايا التحليل المنطقي للعلوم ولُغَتِها، فإنّه كتب أيضاً في علم المعاني، إذ أسّس لنظرية الأنساق، إذ تُعدُّ هذه النظرية، أداة قيّمة لرؤية العالم وفهمه، كما تُزوّدنا بوسيلة من الوسائل النادرة لجميع شتات المعرفة ومن ثمة تنظيمها². وهذه بعض العناوين في ذلك التخصص:

1 أنظر كتاب "الأسس الفلسفية للفيزياء"، ليرودولف كارناب، المصدر السابق، ص، ص، 14، 15.

2 Measarovic Mihajlo, La Théorie des systèmes dans la Pensée scientifique, Op.Cit., Page 70.

5. "مقدمة في علم المعاني (السيمنطيقا)" Introduction to Semantics: ظهر هذا الكتاب أول مرة في سنة 1942.
6. "الصياغة الصورية للمنطق" Formalization of Logic والذي ظهر سنة 1943م.
7. "المعنى والضرورة" Meaning and Necessity في سنة 1947م. وعبر هذا الكتاب استطاع أن يؤسس منطقياً لمفهوم الحقيقة. موجهها النقد إلى التصورات التقليدية التي استعملها الفلاسفة دون تمحيص أو نقد، ودون تعريف بطريقة دقيقة، حيث أسس لفكرة التصور السيمنطيقى للحقيقة.
8. "أسس المنطق و الرياضيات" وظهر في سنة 1939م. شَرَح فيه الاختلاف الموجود بين علم التركيب وعلم الدلالة، وأوضح أهمية هذه الأخيرة في ميتودولوجية العلم كنظرية لتأويل الأنساق الصورية مثل "الأنساق البديهية في الفيزياء".
9. "الأسس المنطقية للاحتمال" في سنة 1950م، Logical Foundation of Probability إذ يُعارضُ مِنْ خلالِ النظرية التكرارية للاحتمال عند كلِّ مِنْ: "ميزس" و"هانز ريشانباخ".
10. "مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والنزاع حول الواقعية" وهو كتاب صغير ألفه في عام 1928م، يؤكد فيه أن المشاكل الميتافيزيقية عامة، ومشكلة الواقعية والمثالية بالخصوص ينبغي أن تُعَدَّ مشاكل وهمية زائفة. ويعتمدُ في دعواه هذه على مبدأ القابلية للتحقق الذي قال به "فتجنشتاين"، وسنوضحُ العلاقة بينهما لاحقاً. إضافة إلى هذه المؤلفات لديه مجموعة مقالات، وهذا المقال المَعنُون بِـ: "التغلب على الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة"، الذي نشره في سنة 1932م. وفيه يُمَيِّزُ بين نوعين من التقريرات الزائفة أو الوهمية حسبهُ: - التقريرات التي تحتوي على لفظ يُظَنُّ خطأ أنه له معنى تجريسي، والتقريرات التي تكون عناصرها ذات معنى لكنها مُجمِعة لا تُعطي معنى. ويزعم "كارناب" أن كلا النوعين مُتوافر جداً في الميتافيزيقا. وساق شواهد على ذلك، مثلاً هناك عبارات وظفهما "مارتان هيدغر M. Heidegger (1976/1889)، في محاضراته المعنونة بِـ: "ما

الميتافيزيقا؟" مثلاً العبارة القائلة: "إنَّ العَدَمَ نفسُه يُعَدَم" وقد علّق عليها "كارناب" باعتبارها تحتوي على خطأ مُزدوج، الأوّل أنّها تحتوي على لفظ لا معنى له وهو - يُعَدَم *nichtet* - والثاني أنّها تحتوي على خطأ في نظم العبارة مُجمِعةً هو استخدام اللفظ *Nichts* (= العدم) على أنّه اسم¹. لقد هاجم "كارناب" في هذا المقال التصورات الفلسفية التي يستعملها الفلاسفة عادةً وقال إنّها فارغة من المعنى وليس لها أيُّ مرجع وقائعي. فلقد أخذ "كارناب" مقاطع وجُملاً من كتاب "الزمان والوجود" وحلّلها منطقيّاً مستنتجاً على أنّ هذه المفاهيم تخلو من المراجع وأنّ ما يقوله "هيدغر" ليس سوى ضباب ميتافيزيقي لا يُقابل شيئاً في الوقائع الأمبريقية².

إضافة إلى ذلك عملُه المُشترك مع "أوتو نثورث *Otto Neurath*" و"تشارلز موريس *Charles Morris*" الذي أفرز: «الموسوعة الدولية للعلم المُوحد» في عام 1938م، حيث أكّدت هذه الموسوعة توحيد الألفاظ العلمية، أكثر ممّا كانت تُؤكّد القوانين العلمية.

من حيث طبيعة الأعمال التي أنجزها "كارناب" فإننا نستطيع الجزم في الأخير، بأنّ شأنه شأن "لودفيج فتجنشتاين" مرّ تفكيره بمرحلتين: فقد انشغل في بداية أعماله الفكرية الأولى بتحليل المفاهيم العلمية مُستعيناً بالمنطق الحديث، من أجل تنقية المُشكلات الفلسفية، أمّا المرحلة الثانية حدث له نوع من التراجع، حيث ساد لديه اعتقاد على أنّ مهمّة الفلسفة لا تنحصر فقط في تحليل الأفكار وتوضيح المبادئ الخاصّة بالعلوم، فطالما أنّ للفلسفة معنى معرفي، وإن لم يكن لها معنى تجريبي، فإنّ لها أن لا تتوقف عن التوضيح والتحليل، وإنّما أن تُنتج معرفة جديدة بما أنّها لم تخرج عن لغة العلم حيث يُمكن قول كلّ شيء قابل للقول. أمّا فيما يخصّ اللغة، فالدقّة شرط أساسي في إقامة الأنساق وفي اشتقاق القضايا، وهو ما توفّره اللغة الرمزية³.

1 أنظر بدوي، عبد الرحمان، المرجع السابق، ص 250.

2 أدهم، سامي، المعتقد المهيمن المحرّك والدّقّة، دار كتابات، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص 60.

3 كارناب، رودلف، "المنطق القديم والمنطق الجديد" ضمن دراسات في المنطق مع نصوص مُختارة، عزمي إسلام، وكلة المطبوعات، الكويت، د (ط)، د (ت)، ص 80.

I - مقارنة بيوغرافية لآراء وفلسفة "رودولف كارناب" (1871/1970)

يمكن تلخيص أطروحات "كارناب" حسب "غاستون غرانجيه" في ستة بنود¹:

أ. العالم واحد، لكن تجربتنا عنه تنجز تلقائياً إلى حقول عدة: حقل المواضيع النفسانية الحقة، حقل المواضيع الفيزيائية، حقل المواضيع المتداخلة مع النفسانية وحقل المواضيع الثقافية. وهذا العالم قابل للمعرفة العلمية ودور الفيلسوف هو أن يُقدّم انطلاقة من هذه الوحدة للتجربة في العالم تكويناً منطقياً لتعددية أنماط المواضيع، ثم القيام بتفسير معرفتنا العلمية لهذه المواضيع ذاتها.

ب. المعرفة الوضعية لا يمكن أن تكون سوى بنائية، ولا تصل إلى ما هو مفرد في التجربة...

ج. يمكن للتكوين أن ينطلق اعتباطاً من معطيات مُقتبسة من أي حقل للتجربة... فنقطة الانطلاق المختارة من "كارناب" تنتسب إلى حقل "النفسانية الحقة". إنه "المعيش" عنصر كامل من التجربة... فوحدة العالم تضمن التطابق النهائي للمنظومات التصورية المبنية بطرق مختلفة...

د. من وجهة أخرى يُصاغ التكوين بلغات مختلفة، ويُريد "كارناب" أن يُميّز فيه بين أربعة لغات، حيث ثلاث منها مختلفة تماماً: لغة البناء الشكلي (التي هي لغة منطق "راسل")، لغة البناء الخيالي (التي هي لغة نظرية ساذجة للنماذج)، اللغة الواقعية والتي يُعبّر عنها بمحدود مباشرة مقتبسة من التجربة التي تتكون عفويّاً...

هـ. المعرفة العلمية ليس لها من حدود...

و. المواضيع الفيزيائية، مواضيع واقعية... والواقع قابل للمعرفة العلمية، بقدر ما هو تكوين بنائي، مُصاغ منطقياً، كمنظومة تصوّرية مُعبّرة عن وحدة العالم، وليست ببساطة كظاهرة.

وهذه في رأينا أهم الآراء الفكرية في فلسفة "كارناب" نقتريحها وفق الترتيب

الآتي:

1 أدهم، سامي، المعتد المهيمن المحرك واللّمنية، المرجع السابق، ص، ص، 57، 58.

أولاً: أساسيات النظرية المنطقية عند "كارناب":

المنطق الحديث عند "كارناب" هو منهج للتفكير الفلسفي، قائم بناءً على التحليل المنطقي لعبارات الفلسفة بوصفها نسقاً يُحاول فهم العالم، وأيضاً بوصفها بحثاً في طبيعة المعرفة ذاتها. وكان من نتائج ذلك:

1. هدم الفلسفة وترجع المنطق المعاصر على عرشها المطلوب.
 2. حصر المعرفة الإنسانية في المعرفة العلمية والصورية.
- فالمعرفة سواءً الصورية منها أو العلمية (التجريبية) عنده (أي "كارناب")، تتحول إلى أنساق منطقية، وأي معرفة لا يمكن إدخالها ضمن نسق منطقي هي معرفة خالية من المعنى، ولا بد من استبعادها¹. أما فيما يخص علاقة اللغة بعالم الأفكار، فيمكن توضيح رؤية "كارناب" لذلك من خلال القياس الآتي:

- اللغة هي الشكل الأساسي للفكر.
- التحليل المنطقي للمعرفة هو تحليل منطقي للفكر.
- إذن أي تحليل منطقي للفكر هو تحليل منطقي للغة.

وفي تقسيم "كارناب" للغة، نجده يركز على نمطين من اللغة:

النمط الأول: سَمَاهُ «لغة الموضوع»، وهي اللغة العادية التي يستخدمها الناس في معاملاتهم والعلماء في أبحاثهم وهي تشير غالباً إلى ألفاظ وجمل تُعبر على مواضيع العالم الخارجي. حيث ميز بين ثلاثة أنواع من الجمل² داخل هذا النمط - أي لغة الموضوع -:

أ. **الجمل التحليلية:** وهي خاصة بالعلوم الصورية أي بمجالات استعمالها هي علم المنطق والرياضيات. وهذا النوع من الجمل يمتلك قيم صدق بذايته، إذ يتوقف صدقها على معاني حدودها، فهي جمل لا تُقدم معرفة على وقائع العالم الخارجي، بل هي مجرد تحصيل حاصل. وهي معرفة قبلية وصدقها ضروري.

1 رشيد، الحاج صالح، النظرية المنطقية عند "كارناب"، دراسة فلسفية لجدل العلاقة بين المنطق والعلم والفلسفة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة - دمشق - سوريا، د (ط)، 2008م، ص، 129.

2 رشيد، الحاج صالح، المرجع السابق، ص، ص، 129، 130.

ب. الجُمْلُ التجريبية أو التأليفية: وهي خاصة بالعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. فهي تُعبرُ عن وقائع مُعيّنة ومُحدّدة، وهي معارف بعدية، حيث يتمّ التأكّد من صدق هذه الحقائق بواسطة "مبدأ التحقق التجريبي".

ج. الجُمْلُ الخالية من المعنى: وهي الجُمْلُ التي لا يُمكن التحقق من صدقها لا تحليلياً ولا تركيبياً. وقد سمّاها "كارناب" بـ: «أشباه الجُمْل»، وبالتالي ينبغي حسبهُ إخراجها من دائرة الفلسفة.

ومنه فإنّ صدقَ النظرية المنطقية إمّا أن يكونَ - صدقاً منطقيّاً صورياً قَبلياً - أو - صدقاً تجريبياً بعدياً. علماً أنّ نطاقَ الأوّل أوسع من نطاق الثاني، لأنّ الصدق المنطقي يتضمن كلّ إمكانات الصدق بما فيها التناقض.

التمط الثاني: «التركيب المنطقي للغة»، إذ يتخذ من "لغة الموضوع" موضوعاً له، فهو يتناول بالتحليل مفاهيم علاقات حدود لغة الموضوع، أين يتمّ تحديد القواعد التي تُبنى عليها وشروط تركيبها ومدى صدق كلّ واحدة منها. فما الغاية من التركيب المنطقي حسب "كارناب"؟

إنّ الغاية من التركيب المنطقي إقامة الأنساق المنطقية التي يُمكن أن تردّ إليها لغة الموضوع عموماً، فـ "كارناب" يُقسّم النسق المنطقي الذي يُقيّمهُ إلى "لغة الموضوع" و"التركيب المنطقي"، ويردّ الأوّل إلى الثاني للتأكّد من صدق الأوّل¹. كما ينقسم "التركيب المنطقي" بحسب "لغة الموضوع" إلى قسمين: التركيب المنطقي المحض الذي يتناول الجُمْل التحليلية، والتركيب المنطقي الوصفي الذي يتناول الجُمْل التجريبية. والنسق المنطقي سواءً تعلق بنسق "لغة الموضوع" أو بنسق "التركيب المنطقي"، بدورهما يتألف من:

قواعد التكوين، والتي تختصّ بكيفية تشكيل صيغ اللغة الصحيحة. وقواعد التحويل وتختصّ بالعمليات الاستنتاجية المعمول بها والعلاقات التي تقوم بين المُقدّمات والنتائج².

ولكي نتوسّع أكثر في مضمون الشرح "النظرية المنطقية" عند "كارناب"، نفصّلها حسب التقسيم الرباعي الآتي ذكرهُ حسب المحطّات الكبرى في فكره المنطقي:

1 المرجع نفسه، ص 131.

2 رشيد، الحاج صالح، المرجع السابق، ص، ص، 131، 132.

I - التركيب المنطقي للغة:

حاول "كارناب" أن يستبدل الفلسفة بعلم المنطق، مُبتدئاً بالنحو، إذ يُمكن استخدامه لتشكيل لغة مثالية، هي "ما بعد اللغة" أو كما يسميها "كارناب" "اللغة الفوقية" (Métalangage)، وهي لغة صورية، أي لغة من الدرجة الثانية* والتي ستعوض اللغة العادية، لتُصير لغة منطقية حقيقية¹، وهذا ما طرحه كمشروع كل من "جوتلوب فريجه" و"برتراند راسل" و"فتجنشتاين الأول". ومنه - فالتركيب المنطقي للغة، نظرية صورية تتناول التراكيب اللغوية، وتنتج من التحليل المنطقي للغة. ويتألف هذا التركيب من ناحيتين هما: الناحية التركيبية Syntaxe للجمَل وهذه تتناول التركيب النحوي للجمَل والناحية المنطقية وهذه تتعلق بقوانين اشتقاق الجمَل، ويقوم هذا التركيب المنطقي للغة على تطبيق قوانين المنطق على التركيب النحوي للجمَل² - . هذا ما يوضح أن التركيب المنطقي للغة لا يهتم إلا بالعلاقات الصورية بين الجمَل وبالتركيب الصوري للألفاظ، دون مراعاة للمضامين التي تحملها تلك القضايا والألفاظ. ولهذا نجد أن "كارناب" يضع مُقابلة مفاهيمية بين مصطلحي: (منطق العلم) و(التركيب المنطقي). وفي نفس السياق، نجد "كارناب" يُميِّز بين لغة الموضوع Object Language، أو اللغة الشيئية، واللغة الفوقية Meta-Language، فُلغة الموضوع هي التي تكون موضوع للدراسة، أمَّا اللغة الفوقية أو اللغة الشارحة كما يُسميها البعض، فهي التي تتَّمت فيها صياغة النظرية الخاصة بلغة الموضوع³. ونظراً لبنية اللغات الطبيعية غير المنظَّمة، وغير تامة

* بعد اللغة هي تلك اللغة التي توضع فيها القواعد الصادقة على لغة الموضوع، كذلك تُصاغ بما بعد اللغة كُلي النتائج النظرية المتعلقة بلغة الموضوع، وأحياناً تُستخدم لغة التَحاطُّب بوصفها ما بعد لغة. والسبب في تسميتها "ما بعد اللغة" هو أن هذه اللغة تُستعمل للكلام عن لغة الموضوع، فهي «بعد» لغة الموضوع... وحسب ما يزعم "كارناب"، فإنه في المنطق ينبغي التمييز الحاد الدقيق بين "لغة الموضوع" و"ما بعد اللغة" وإلا يحدث من الخلط بينهما مناقضات معنوية (أنظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص، 253).

1 Marc Le Ny, Découvrir La Philosophie contemporaine, Groupe Eyrolles, PARIS, 2009, Page 51.

2 رشيد، الحاج صالح، المرجع السابق، ص، ص، 134، 135.

3 جابري، محمد عبد الرحمن، نظرية العلامات عند جماعة فيينا - رودولف كارناب - دراسة وتحليل، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010م، ص 174.

منطقياً كاللغة اللاتينية والجِرمانية مثلاً، فإنَّ "كارناب" يعتقد أنَّ عرض قواعدها الخاصّة بالتكوين والتحويل كما سبق وأن ذكرنا، أمر فيه الكثير من التعقيد، والحلُّ بالنسبة إليه - أي كارناب - يكمن في الاستعانة باللغات الرمزية فههي منطقيّة، إذ يقول: "... لأنّه فقط بواسطة لغة رمزية تتمُّ البرهنة على أنّه مِنَ المُمكن إنجاز صياغة دقيقة، وبراهين صلبة¹..."

وحدها هذه الطريقة حسب "كارناب"، التي سُمكُن من وضع نسق من القواعد التي تسمّ بالبساطة والصرامة في الآن نفسه. هكذا يتجلى لنا بوضوح فعاليات البناء المنطقي، ومدى إمكانية تطبيقه. وانطلاق من هذا التسليم، يعرض لنا "كارناب" نموذجين من اللغة الصورية - الرمزية: اللغة رقم I، وهي مُحدّدة Définite. واللغة رقم II وهي غير مُحدّدة Indéfinite، لغة فوقية ملائمة ستسهم أساساً في صياغة المشكلات الفلسفيّة بوضوح أكثر، كما سيسهم أيضاً في إغناءها ومناقشتها بشكلٍ كبير². إنَّ اللغة I محدودة لأنَّ مُتغيّراتها حرّة غير مُقيّدة، وقيمها "كارناب" عن طريق الاستعانة بمجموعة من قواعد التكوين التي يعرض فيها لإثابتها ومُتغيّراتها والطريقة التي يتمُّ فيها بناء جُمليها، وبمجموعة من قواعد التحويل والتي تعتمد على قواعد حسابية غاية في التعقيد، لِتُحدّد في النهاية جملة الشروط التي وفقاً لها يُمكن اشتقاق جُملة من جملة أخرى. وعموماً فإنَّ اللغة I تُتمُّ بالجُمَل التحليلية وليس بالجُمَل التجريبية³. أمّا اللغة II والغير محدودة، فإنّها تحتوي على اللغة I بوصفها لغة فرعية داخلية، إضافة إلى احتوائها على جمل أولية خاصّة بالفيزياء ومتغيّرات وصفية، الأمر الذي يجعلها تقبل الجمل التحليلية والتجريبية معاً، أمّا من حيث قواعد التكوين والتحويل، فهناك تشابه من حيث الشكل بين اللغتين I و II. هكذا يتضح لنا من خلال التركيب المنطقي - الذي قسّمهُ "كارناب" إلى قسمين حسب لغة الموضوع: تركيبٌ منطقي مُحض أو خالص والذي تكون تعريفاتُه صورية خالصة، وتركيبٌ منطقي وصفِي، والتي تكون تعريفاتُه خاصّة بالجانب التجريبي لِجُمَل لغة الموضوع - أنَّ عالمُ اللغة هو الغاية من دراسات

Carnap, R, The logical Syntax of Language, Op.Cit, p. 3. 1

Ibid., p. 55. 2

الحاج صالح، رشيد، النظرية المنطقيّة عند كارناب، المرجع السابق، ص، ص، 138، 139. 3

"كارناب" المنطقية، لذلك نَجِدُهُ يَتَعَدَّ عن العالم الخارجي، بل أحياناً يَصِلُ إلى درجة إلغائه وإحلال اللغة مكانه، فحدود معرفتنا تَمْنَعُنَا مِن أن نتناول ذلك العالم، فَحُدُود مَعْرِفَتِنَا هِيَ حُدُود لُغَتِنَا. ولهذا ينبغي استبعاد كُلِّ لُغَةٍ تَتَحَدَّثُ عن العالم الخارجي من دائرة العِلْمِ والفلسفة. ومنه يَبْزُزُ مَوْقِفُ "كارناب" الرافض "للأسلوب المادّي في الكلام" وتعويضه "بالأسلوب الصوري في الكلام"¹. إذن وفي هذا القسم من المباحث في الدراسات "المابعد - منطقية"، والتي انشغل بالبحث فيها الفيلسوف، نَجِدُهُ يَرْكُزُ على تحليل الجُمْلِ التحليلية، حاصِراً مُهِمَّةَ الفلسفة في التحليل السيمانطي للجُمْلِ التحليلية والتجريبية على السواء. وفي هذا الصدد يُبَيِّنُ "كارناب" مُهِمَّةَ التحليل المنطقي ووَظِيفَتَهُ قَائِلاً: «إنَّ وظيفَةَ التحليل المنطقي هِيَ تحليل كُلِّ المعارف، أقوال العِلْمِ، وأقوال الحَيَاةِ اليَوْمِيَّةِ، مِن أَجْلِ إيضاح معنى كُلِّ واحدٍ مِن هذه الأقوال، والعلاقات القائمة بينها... وَمِنَ المُهِمَّاتِ الأساسية للتحليل المنطقي لِقَضِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ Proposition إيجاد طريقة لِلتَّحَقُّقِ مِن صِحَّةِ تلك القَضِيَّةِ².»

II - التركيب المنطقي للعالم:

ثُمَّ يُضِيفُ "كارناب" قَائِلاً في كتابه: (البناء المنطقي للعالم): "... لا توجد قاعدة نهائية في اللغة الفيزيائية، فجميع القواعد يَتِمُّ وَضْعُهَا بِتَحْفُظٍ، بحيث يُمكن تغييرها بِمُجَرَّدِ أن يبدو القيام بذلك مُلائماً، وهذا لا ينطبق فقط على القواعد الفيزيائية، بل ينطبق أيضاً على قواعد الرياضيات..."³ فالمنطق عند "كارناب" كما سبق أن وَضَّحْنَا، لا يقتصرُ على تحليل الجُمْلِ التحليلية فقط بل أيضاً الجُمْلِ ذات الطابع التجريبي. هذه الأخيرة موضوعها هُوَ العالم وبالتالي تكون معرفتنا بها عبر هذا النوع مِن التحليل المنطقي، والتي - أي المعرفة التجريبية - تُقامُ داخل نسق منطقي تركيبي، حتى تنسب لنا إمكانية معرفتنا بالعالم. ولكن "كارناب" يُقِيمُ هذا نسق التركيب المنطقي للعالم بطريقة تَحْتَلِفُ عن طريقة التركيب المنطقي للغة من حيث طريقة البناء. إذ يُقِيمُ الأول (أي التركيب المنطقي للعالم) بواسطة -

1 المرجع نفسه، أنظر صفحتي 140، 141.

2 مورتون وايت، عصر التحليل، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، د (ط)، 1975م، ص، 230.

3 Carnap, R, La construction logique du Monde, Op.Cit, p. 318.

طريقة "تركيب المفاهيم"، وهي طريقة تقوم على تعريف بعض المفاهيم، ثم تعريف المفاهيم الأخرى من خلال تلك المفاهيم المعرفة، وهذه الأخيرة هي المكونات الأولية للعالم، ومهمة هذه المكونات هي إرجاع كل معارفنا عن العالم إليها، بحيث يمكن إرجاع جميع مفاهيم العلوم إلى تلك المكونات الأولية، في حين أن هذه الأخيرة نفسها لا تكون قابلة للتحليل¹. ولكن ما هي مستويات مكونات هذا العالم؟ يرى "كارناب" أن مكونات العالم تتألف من مستويين: الأول هو المستوى المنطقي والتي تُشكّل العلاقات المنطقية التي تربط بين تلك العناصر العلاقات الأساسية التي تتكوّن فيها معرفتنا بالعالم. فالعناصر الأساسية التي هي بمثابة الوحدات الأولية للمعرفة عند "كارناب" هي التي تُشكّل المعطيات الحسية أو حالة الأشياء. أما العلاقات الأساسية فهي علاقة "الشبه" والتي عن طريقها يُصنّف "كارناب" معارفنا بالعالم إلى فئات، بحيث تحوي كل فئة الموضوعات المتشابهة. أما المستوى الثاني، فهو المستوى الإستمولوجي والذي يتألف حسبهُ من أربعة مستويات هي على الترتيب: (مستوى السيكلولوجية الذاتية أو كما تسمى: الأناواحدية)، (مستوى الموضوعات الفيزيائية)، (مستوى السيكلولوجية الغيرية ويتمحور حول معرفتنا بعقول الآخرين)، (مستوى الموضوعات الثقافية)². هذه المستويات الأربعة تُمثل كل أنواع المعرفة بالعالم، وما يشد الانتباه في هذه التصنيفات للمستوى الإستمولوجي، هو أنه كلما ارتفعنا في سلم المستويات، تزيد نسبة التجريد في المعرفة، ولكنها كلها تسهم في تشكيل الأساس الإستمولوجي للنسق المنطقي. ومن هذه التقسيمات تنشأ عملية أساسية، وهي جوهر عملية البناء المنطقي للعالم، إنها "عملية الرّد المنطقي"، إذ من خلالها نقوم برّد مستويات المعرفة العليا إلى مستويات المعرفة الدنيا، أو رّد المفاهيم الأكثر تجريد إلى المفاهيم الأساسية، ويُشترط في هذه العملية أن نحافظ على نفس قيم الصديق في الجمل المردودة. إن النسق الذي شكّل البنية التركيبية للعالم عند "كارناب"، هو بمثابة عملية تركيب و تأسيس عقلي لمعرفتنا بهذا العالم. لذلك نجد أن "كارناب" يؤكد في كتاباته على أن التركيب المنطقي للعالم هو تطبيق لقوانين وقواعد المنطق

1 الحاج صالح، رشيد، النظرية المنطقية عند كارناب، المرجع السابق، أنظر صفحة 142.

2 المرجع نفسه، أنظر: ص، ص، 143، 144.

على هذا العالم، وهذا التطبيق جعل من العالم مجرد صور وأشكال منطقية وحوالة إلى علاقات أكثر من عناصر، حيث استعاض على العناصر بتعريفات ومفاهيم، هي التي يتعامل معها النسق التركيبي، الذي يعتمد في الأساس على العلاقات المنطقية أي على الناحية الصورية للمفاهيم الأساسية للنسق، باعتبار أن هذه الصورية هي التي تضمن الموضوعية¹. هكذا اعتقد "كارناب" أنه قدّم نسقاً فلسفياً يُراعي مقتضيات العلم من جهة ومقتضيات المنطق من جهة أخرى.

III - حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة:

قال "كارناب": «... من الشكّك اليونان إلى تجريبي القرن التاسع عشر، فإنّ خصوم الميتافيزيقا كانوا دائماً موجودين، وقد تنوّعت انتقاداتهم، فذهب الكثير منهم إلى اعتبار قضايا الميتافيزيقا فاسدة، لأنّها تتعارض مع المعرفة التجريبية، واعتبرها آخرون غير يقينية، لأنّها تطرح مشاكل تتجاوز حدود المعرفة الإنسانية، كثير من أعداء الميتافيزيقا صرّحوا بأنّ طرح مسائل ميتافيزيقية هو عمل عقيم»². لقد وجدت الميتافيزيقا نفسها غير مؤهلة وغير مرغوب فيها لدى العديد من الاتجاهات المعرفية منذ القدم مع المدارس الشكّية وحتى في الاتجاهات الفلسفية والعلمية الحديثة والتي كان على رأسها أنصار الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية، أين كان "رودولف كارناب" أبرز ممثّل لها. ونتيجة تبنّيه لبرنامج حلقة "فيينا" والذي يجعل من مبدأ القابلية للتحقق كأساس للتأكد من صدق القضايا، وباعتبار أنّ القضايا الميتافيزيقية لا يمكن التحقق منها تجريبياً أي لا تحمل معنى الصّدق التجريبي، فإنّها حسبه مجرد لغو أي خالية من المعنى، وبالتالي ينبغي إخراجها من دائرة العلم³. لكن هناك تمييز يطرّح "كارناب" بيناستبعاد الميتافيزيقا الذي قامت به الوضعية المنطقية وبين المحاولات السابقة، الفاشلة في رأيه، والتي

1 الحاج صالح، رشيد، النظرية المنطقية عند كارناب، المرجع السابق، أنظر صفحة، 146، 147.

2 Carnap, R, Le dépassement de la Métaphysiques, IN ANTONIA SOULEZ, Manifeste du cercle de vienne, textes traduit de l'allemand par BARBARA CASSIN et autres, PUF, Paris, 1985, p. 155

3 ELIZABETH Clément, Chantal Demanque, Laurence Hansen, Pierre Kahn, LA PHILISOPHIE de A - a - z, p. 51.

يَعْتَدُ تاريخها مِنَ الشُّكَاكِ اليونانيين إلى إمبريقي القرن التاسع عشر، فهؤلاء حاربوا الميتافيزيقا باعتبارها عقيدة كاذبة، أو غير يقينية أو عقيمة. أما الوضعية المنطقية فقد استفادت من تطوُّر المنطق الحديث، الذي جعل من المُمْكِن تقديم جواب جديد وأكثر دقة فيما يتعلق بالسؤال عن صَحة الميتافيزيقا وإمكان تسويغها¹. إذن فالتحليل المنطقي في تصوُّر "كارناب"، يَتَّجِعْهُ إلى عِبَارَاتِ اللُّغَةِ التي عادةً ما تَكُونُ عِبَارَاتِ مُرَكَّبَةٍ، إلى أبسط أنواع العبارات التي يُمكن أن تُقَارَنَ بالواقع الخارجي، وَ مِنْ ثَمَّةَ يُمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب. ولما كان "كارناب" مُقْتَنِعاً تَمَاماً بِصَلَاحِ المعيار التجريبي للمعنى، وبالتمييز بين التحليلي والتركيبي، فإنه يَعْتَبِرُ جانباً كبيراً مِنَ الميتافيزيقا التقليدية وَ الكَلَامِ الأخلاقي عديم المعنى². فالذي لا يَكُونُ مُوَافِقاً لِمَعْيَارِ المعنى، وما ليس تحليلياً كالرياضيات والمنطق، فإنه إما أن يَكُونُ مُتَنَاقِضاً أو خالياً مِنَ المعنى.

بناءً على ما تقدَّم يَخْلُصُ "كارناب" إلى أن الفلسفة ليست سِوَى التحليل المنطقي للعالم³.

يعود "كارناب" في نهاية عمله، إلى القول بأنَّه لا يوجد سؤال يُمكن أن تستحيل إجابته أساساً على العلم، ونظراً لهذه الكُلِّيَّة التي يَتِمُّ النداء بها بهذه الطريقة، - أصبحَ لَا حَاجَةَ لِلْفَلَسَفَةِ كميْتافيزيقا، لأنَّ الميتافيزيقا ليست عِلْماً⁴. ومنه فإذا كانت (س) كلمة وكانت (ص) الجملة الأولى التي تَرُدُّ فيها، فإنه لزاماً على (س) حَتَّى تَسْتَحْوَذَ على معنى أن تستوفي الشروط⁵ الآتية الذكر:

1. معرفة معيارها الإمبريقي.
2. اشتراط القضايا البروتوكولية التي تستلزمُ ((ص س)).

1 Camap, R, «The Elimination of Metaphysics Trough Logical Analysis of Language», in. Ayer, A.J, «Logical Positivism», p. 50.

2 جابري، محمد عبد الرحمن، نظرية العلامات عند جماعة فيينا - رودولف كارناب - دراسة وتحليل، المرجع السابق، ص، 337.

3 مورتن وايت، عصر التحليل، المرجع السابق، ص 229.

4 شنيدرس، فرنر Werner, schneiders، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، 132.

5 أي- جي- مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ترجمة وتحقيق: نجيب حصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، المغرب، ط1، 1994م، ص، 147.

3. تثبيت شروط صديق ((ص س)).

4. معرفة منهج التحقق من ((ص س)).

لِيسْتَدَلَّ "كارناب" على ذلك، قدّم بعض الكلمات الميتافيزيقية التي لا معنى لها. وَ كَأَبْرَزَ كَلِمَةً دَالَّةً عَلَى ذَلِكَ يُضَيَّفُ قَائِلاً - الكَلِمَةُ الميتافيزيقية "مَبْدَأٌ"، وَ الْمُرْتَبِطَةُ بِمَبْحَثِ الْانْطُولُوجِيَا لَا بِمَبْحَثِ الْمَعْرِفَةِ، أَي مَبْدَأٌ لِلْوُجُودِ. وَ قَدْ سَعَى الْمِتَافِيزِيقِيّينَ عِبرَ الزَّمَنِ، أَنْ يَحْدِّدُوا إِجَابَاتٍ عَنْ سُؤَالِ الْكِثَوْنَةِ وَ الْمُتَعَلِّقِ بِهُويَةِ أَسْمَى مَبَادِئِ الْعَالَمِ. فَكَانَتْ هُنَاكَ أَصُولٌ مُتَعَدِّدَةٌ، فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْجَعَهُ إِلَى مَصَادِرِ طَبِيعِيَّةِ كَالْمَاءِ أَوْ الْهَوَاءِ أَوْ النَّارِ إلخ...، وَ هُنَاكَ مَنْ رَبَّطَهُ بِالْعَدَدِ أَوْ الْأَرْقَامِ، وَ آخَرِينَ نَسَبُوهُ إِلَى الْحَرَكَةِ وَ الْأَشْكَالِ، وَ الْبَعْضُ يَرَى فِيهِ تَجَسُّدَ لِلرُّوحِ الْمُطْلَقِ، وَ تَارِيخَ هَذَا الْمُصْطَلَحِ مَلِيَّاً بِالتَّأْوِيلَاتِ وَ التَّفْسِيرَاتِ. وَلِكِي نَعْرِفَ مَعْنَى كَلِمَةِ "مَبْدَأٌ" فِي سِيَاقِهَا الْمِتَافِيزِيقِيّ، - وَجَبَ أَنْ نَسْأَلَ الْمِتَافِيزِيقِيّينَ تَحْتَ أَيِّ شَرْطٍ تُصَدِّقُ الْقَضِيَّةُ - س هُوَ مَبْدَأٌ ص - وَ تَحْتَ أَيِّ شُرُوطٍ تَبْطُلُ؟ جَوَابُهُمْ سَيَكُونُ بِالتَّقْرِيبِ مَا يَلِي: (س مَبْدَأٌ ص) تَعْنِي (ص تَنْشَأُ مِنْ س)، أَي أَنَّ "وُجُودَ ص رَهْنٌ بِوُجُودِ س" أَوْ "وُجُودَ س أَسَاسٌ لِوُجُودِ ص" وَ مَا إِلَى ذَلِكَ. يَبْدُو أَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ تُعْتَبَرُ غَامِضَةً كَمَا أَنَّهَا تَدْعُو إِلَى اللَّبْسِ¹. إِذَنْ الْجُمْلَةُ الزَائِفَةُ هِيَ الَّتِي تَتَضَمَّنُ كَلِمَاتٍ خَالِيَةً مِنَ الْمَعْنَى، هَذَا مِنْ نَاحِيَةٍ أَمَّا مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى فَإِنَّهُ حَسَبَ "كَارْنَاب" هُنَاكَ نَوْعَانِ ثَانِي مِنَ الْقَضَايَا الزَائِفَةِ وَاعْنِي بِهَا تِلْكَ الَّتِي تَتَكَوَّنُ مِنْ كَلِمَاتٍ ذَاتِ مَعْنَى مَوْضُوعَةٍ بِطَرِيقَةٍ تُفْضِي إِلَى قَضَايَا تَخْلُوا مِنْ أَيِّ مَعْنَى. وَبِالتَّالِي فَإِنَّ صِيَاغَةَ الْقَضَايَا الزَائِفَةِ تَرْجِعُ إِلَى وُجُودِ خَلَلٍ مُنْطَقِيٍّ فِي اللُّغَةِ². لَقَدْ نَبَعَتْ نَظَرَتُهُ هَذِهِ الْمُعَادِيَّةُ لِلْمِتَافِيزِيقَا، شَأْنُهُ جَمِيعُ أَعْضَاءِ "حَلَقَةِ فِينَا"، مِنْ الْإِتْقَادَاتِ الَّتِي انْطَوَى عَلَيْهَا كِتَابُ "رِسَالَةِ مُنْطَقِيَّةٍ" لِـ: "لُودْفِيْجِ فِتْجَنْشْتَاينَ" وَالَّذِينَ دَرَسُوهُ بِإِمْعَانٍ. فَقَدْ وَرَدَ فِي مَضَامِينِهِ أَنَّهُ - إِذَا كَانَتْ كُلُّ الْقَضَايَا عِبَارَةً عَنْ دَوَالٍ صَدِيقٍ لِلْقَضَايَا الْأُولِيَّةِ الَّتِي تَتَحَدَّثُ عَنْ الْوَاقِعِ التَّجْرِيْبِيِّ، إِذَنْ إِمَّا أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْقَضَايَا تَجْرِيْبِيَّةً أَوْ تَحْصِيلَ حَاصِلٍ، لَكِنْ الْقَضَايَا الَّتِي تَشْكَلُ الْمِتَافِيزِيقَا لَا تَنْتَمِي إِلَى أَيِّ مِنَ النُّوعَيْنِ. وَهَنَا تَدْخُلُ فِكْرَةُ الْوَضْعِيّينَ الْمُنَاطِقَةِ الَّتِي تَقُولُ أَنَّ مَعْنَى الْقَضِيَّةِ هُوَ طَرِيقَةُ تَحْقُوقِهَا أَوْ التَّثْبُتِ مِنْ صَدِيقِهَا، وَالَّذِي

1 انظر أي- جي- مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، المرجع السابق، ص، ص، 148، 149.

2 المرجع نفسه، ص، ص، 151، 154.

عبر عنه في المبدأ المعروف بـ "القابلية للتحقق" ... وإذا طبقنا هذا المعيار الذي يحكمُ المعنى، نجد أن جميع القضايا التي تكون ميتافيزيقية، هي قضايا خالية من المعنى¹. والميتافيزيقا في "السياق الكارنابي" تكمن في تلك المعرفة التي تتجاوز منطقة العلم الاستقرائي المؤسَّس امبريقياً. فالعلم ليس هو النشاط الروحي الوحيد الذي يقوم به الإنسان، فهناك نشاطات أخرى، مثل الفن والدين. هكذا فإن المذاهب الميتافيزيقية ما هي إلا صور مختلطة غامضة مُستمدة من هذه الميادين الثلاثة: الميتافيزيقا، الدين، الفن... وبالجملة يزعم "كارناب" أن الميتافيزيقا تعبير غير وافٍ عن الشعور بالحياة، إن الميتافيزيقيين موسيقيون بغير موهبة موسيقية، أو فقراء يفتقرون إلى الملكة الشعرية². إن مرد هذا الحكم بالإقصاء لقضايا الميتافيزيقي، راجع كون طبيعة المشاكل التي شغلت الميتافيزيقا نفسها بها منذ القدم، فهي في زعم "كارناب" ليست مشاكل علمية. لقد أدَّى التحليل المنطقي إلى النتيجة السلبية القائلة بأن كل الأحكام المدَّعاة في هذا المجال لا تُحيلُ إلى شيء، وبذلك تمّ التوصلُ إلى الاستبعاد الجذري للميتافيزيقا، الأمر الذي لم يكن مُمكنًا من وجهات النظر الأنتي - ميتافيزيقية (Anti-Metaphysique) السابقة³.

يأتي استبعاد الميتافيزيقا كمطلب أساسي للوضعية المنطقية، لئؤكدُ على التوجُّه العلمي لفلسفة تلك المدرسة، الذين يرفضون كل معرفة تُجاوز التجربة. ولكن ما ينبغي توضيحه هنا وكخلاصة لهذا الطرح الذي يدعوا لضرورة حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة عند "كارناب"، أن هذا الأخير لم يُفرغ الميتافيزيقا من محتواها العاطفي والتعبري⁴. بل كل ما أرادَهُ هو استبعادها من دائرة العلم الصارم أي التجريبي. لهذا نجدُهُ - أي كارناب - يؤكدُ على أن الطرح القائلُ بِخُلُو الميتافيزيقا من المدلول يجبُ أن يُفهمَ على أساس أنها خاليةٌ من المدلول المعرفي وليس التعبري⁵.

1 محمد توم، عبد الله، المنطق واللغو والواقع - دراسة في فلسفة الذرية المنطقية عند كل من راسل وفكشتاين، ط1، 1987، ص، 103.

2 عبد الرحمان، بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المرجع السابق، ص، 251.

3 Carnap, R, «The Elimination of Metaphysics Trough Logical Analysis of Language», in. Ayer, A.J, «Logical Positivism», p. 61.

4 Ibid., p. 80, 81.

5 حسن، وداد الحاج، رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001م، ص، 99.

IV - التحليل المنطقي لمفاهيم ونظريات العلم:

بعد استبعاد الميتافيزيقا من دائرة "الفلسفة العلمية"، لا يبقى لها كما "كارناب"، إلا أن تتناول لغة العلم بالتحليل والتفسير. فتترك الأسئلة التجريبية للعلوم التجريبية¹. إذن مهمة الفلسفة الجديدة، ستكون مقتصرة على التحليل المنطقي لجُمل العلم، وفي هذا المعنى يقول "كارناب": «يجب استبدال الفلسفة بمنطق العلم - أي بالتحليل المنطقي لأفاهيم العلوم و جُمليها - لأن منطق العلم ليس سوى النحو المنطقي للغة العلم²».

إن عملية وصف التحليل بالمنطقية عند "كارناب"، معناه اختصاص هذا التحليل بموضوع مُحدّد دون غيره، إذ هو تحليل له آليته وطرقه التي من خلالها يكشف على العناصر المنطقية المتواجدة في اللغة. فالتحليل المنطقي هو طريقة لا تتوقّف عند حدود التجزئة، واكتشاف العناصر المنطقية وتحديد المفاهيم فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى تعيين الشروط المنطقية التي يجب توفّرها في النظام اللغوي، وتثبيت القواعد المنطقية التي يجب اتباعها عند إعادة بناء النظام. فإذا كان "كارناب" قد اعتمد في مرحلة "التركيب المنطقي للعالم" على المستوى الظاهري في تحليله لمعرفة العالم، فإنه هنا ينتقل إلى المستوى الفيزيائي في تحليل هذه المعرفة - لتحلّ جُمْل البروتوكول³، محلّ حالة الأشياء بوصفها المكونات الأولية لمعرفةنا بهذا العالم³ -

إن "كارناب" حينما يقوم بتحليل المعرفة العلمية، لا يهتم بتأريخها وتطورها كما فعل ذلك "باشلار. غ- Bachelard.G" بل اهتم بالبنية المنطقية لكل المفاهيم والنظريات والقوانين العلمية. هذه الأخيرة - أي القوانين العلمية - هي على قسمان: القوانين المنطقية وهي التي ترتبط بالعلاقات المنطقية للمفاهيم العلمية، حيث تستخدم المنطق الاستنباطي لأن صدقها يكون داخلياً وضرورياً وقليلاً. والقوانين العلمية الخاصة بالعلوم التجريبية، حيث تستخدم منطق الاحتمال الذي يُعبّر عن لاحتمية المعرفة التجريبية⁴. هذا التقسيم عند "كارناب" خاص بحسب

1 المرجع نفسه، ص، 101.

2 Carnap, R, The Logical Syntax Of Language, p. XIII.

3 أنظر: الحاج صالح، رشيد، النظرية المنطقية عند كارناب، المرجع السابق، ص، 148.

4 المرجع نفسه، ص، ص، 148، 149.

طريقة التحقق من صدق كل منهما، فالقوانين العلمية عنده مهمتها الوصف والتنبؤ وليس تقديم تأويلات عقلية للعالم، لأن هذا قد يفسح المجال لدخول عناصر ميتافيزيقية، تتسبب في تراجع العلم أكثر مما تؤدي إلى تقدمه. ونفس الموقف بخصوص القوانين العلمية، يُقيمه "كارناب" على النظريات العلمية، إذ في رأيه لا ينبغي أن تحتوي النظرية العلمية على أي حد أو مفهوم لا يمكن اختياره بالتجربة. يُواصل "كارناب" في تطبيق التحليل المنطقي على مختلف المفاهيم والمشاكل الفلسفية للعلم، وقد عبّر في العديد من مؤلفاته، عن المسائل المتعلقة بدمج العلوم المختلفة فيما يُسمى "وحدة العلم"، ومن أبرز تلك المسائل: مشكلة تبرير المنهج الاستقرائي، ومسألة إيجاد معيار دقيق للعلوم التجريبية، وقضايا التحليل المنطقي للاحتمال. فبعدما وجد معيار صدق للعلوم التجريبية، وبعد محاولته دمج تلك العلوم فيما يُسمى وحدة العلم، والتي تقوم على فرضية: أن جميع العلوم - الطبيعية والاجتماعية - يمكن ردها إلى علم واحد يشكل أساسها المشترك الذي يجمعها، إذ أن وحدة العلم تُحاول إيجاد لغة موحدة¹، يمكن التعبير من خلالها عن جميع قضايا العلوم، حيث وجد "كارناب"، أن العلم الأمثل لهذه المهمة هو علم الفيزياء، ولذلك فقد شرع في ردّ جمل مختلف العلوم إلى جمل الفيزياء، وهي النموذج الأرقى لجمل "البروتوكول"، وهكذا فإن وحدة العلم تعني وحدة اللغة ووحدة القوانين ووحدة المناهج¹. إلا أنه ونظراً للطابع الكمي المحض الذي تتميز به لغة النظرية الفيزيائية، قام "كارناب" بعملية تخفيف لهذه اللغة، لتصبح مقتصرة على "لغة الأشياء" أو "لغة عالم الأجسام"، باعتبارها الشرط الأول للتفاهم بين الناس. وعندما يُقسّم "كارناب" حدود اللغة العلمية، نجدّه يركّز على ثلاثة حدود:

أ. الحدود المنطقية، التي من ضمنها الرياضيات البحتة.

ب. الحدود القابلة للملاحظة. (م)

ج. الحدود النظرية. (ن)

وبنفس الطريقة، قام بتقسيم القضايا إلى: قضايا أو جمل منطقية مجردة من الحدود الوصفية، وقضايا الملاحظة أو جمل - م - التي تتضمن حدود الملاحظة، لكنها لا تنطوي على أي حد نظري. وأخيراً قضايا نظرية أو جمل - ن - وتحتوي

1 أنظر: الحاج صالح، رشيد، المرجع السابق، ص، ص، 151-153.

على حدود نظرية خالصة، دون حدود ملاحظة¹. أمّا اللغة الكاملة للعلم (ل)، فقسّمها إلى قسمان، كلّ واحد منهما يحتوي على المنطق التام، والذي يشمل الرياضيات:

أ. لغات ملاحظة، أو لغة - م (ل م) - وهي التي تحتوي على الجُمْل المنطقيّة، وجُمْل - م، ولكن دون الحدود - ن.

ب. اللغة النظرية، أو لغة - ن (ل ن)، وهي تلك التي تحتوي على الجُمْل المنطقيّة، وجُمْل - ن (مع أو بدون حدود - م بالإضافة إلى حدود - ن)². فهما يختلفان فقط من حيث عناصرهما الوصفية، غير المنطقيّة، ومنه فمن الواضح جلياً أنّ فيلسوف العلم "كارناب"، يجعل من الجانب الاستقرائي - التجريبي - معيار الصدق الوحيد لكلّ معرفتنا العلميّة، والشرط الضروري لبناء النّظرية العلميّة.

ثانياً: كارناب ونظام العلامة (الوجهة المنطقيّة للعلامة)

لعلّ السؤال الأساسي الذي يتبادر في أذهان من يُقبلون على دراسة نظام العلامة عند "رودولف كارناب" يتمحور حول مفهوم العلامة نفسه. ونظراً لاعتباره من أبرز ممثلي الوضعية المنطقيّة، فإنّ تعريفه لهذا المصطلح ومما لا شكّ فيه، يصبّ في الاتجاه المنطقي. حيث جاء تعريفه في الصورة الآتية: «العلامات هي أصغر وحدات لغة ما، أمّا العبارات فهي متواليات من العلامات³». إذن العبارة هي ترتيب خطّي محدود، يتألف من علامات، شأنه شأن القطعة المستقيمة المحدودة بنقطتين. فتعاقب العلامات في العبارة، إنّما يتمّ باتجاه واحد. كما قد تتألف المتواليّة (الترتيب الخطّي) من علامات كثيرة محدودة أو فقط من علامة واحدة. وفي هذه الحالة الأخيرة، يُفضّل القول أنّها علامة⁴. فتحليل الكلام حسب "كارناب"، يتمّ

1 كارناب، رودولف، الأسس الفلسفية للفيزياء، المرجع الأسبق، ص، 264.

2 المصدر نفسه، ص 264.

3 Carnap, R, Introduction to Semantics and Formalization Of Logic, Op.Cit, p. 4.

4 أنظر: جابري، محمد عبد الرحمان، نظرية العلامات عند جماعة فيينا - رودولف كارناب - دراسة وتحليل، المرجع السابق، ص، 163.

بطريقة اعتباطية لأنه مُرتَبَط إلى حدٍّ ما بالهدف المرجو من البحث الذي نقوم به، فحينما يكون اهتمامنا مُنصباً على النحو مثلاً، فإنَّ الكلمات المنطوقة أو المكتوبة هي التي تُكُنَّ علامات، باعتبارها أصغر الوحدات اللغوية في هذا المقام. أمّا إذا تعلّق الأمر بالتهجئة - نسبة إلى حروف الهجاء - فإنَّ الحرف هو الذي يُمكن اعتباره علامة¹. رغم دقّة الطرح الذي قدّمه "كارناب"، فإنَّ طبيعة العلامة عنده تبقى مجهولة من حيث مرجعتها، هل هي تكمن في الحروف أم في الكلمات. وفي هذا الموقف يقول: لا نستطيع الحسم فيما إذا كانت الكلمات أو الحروف، أو غيرها علامات، لكن يُمكن تحديد ذلك بمجرّد انتقالنا من مناقشة عامّة، إلى بحث خاص².

لقد استوحى "كارناب" نتائج عمل "ألفريد تارسكي Tarski, Alfred" حول علم الدلالة، وذلك ليُكمّل أبحاثه السابقة في علم النحو بأبحاث أخرى في علم الدلالة، لأنه رأى بأنَّ نظرية "تارسكي"، إذا طوّرت بشكل كافٍ ستُمكنه من صياغة نظرية التسمية، أي نظرية العلاقة بين التعبيرات ومدلولاتها، ومن ثمة صياغة نظرية للصدق ونظرية للاستنباط المنطقي، وهكذا بدأ "كارناب" مهمّة بناء سِستام Système علم الدلالة، الذي يتركّز في على تعريفات مناسبة ودقيقة للأفاهيم الدلالية المعتادة، وللأفاهيم الجديدة المرتبطة بها³.

وهكذا يتحوّل مسار الفلسفة عند "كارناب" من اعتبارها في مؤلّفه "النحو المنطقي للغة" كمنطق للعلم، وهذا الأخير هو نحو لغة العلم، إلى طرح آخر، وفي صيغة جديدة هي: أنَّ مهمّة الفلسفة هي "التحليل السيميائي"، حيث تتعلّق مُشكلات الفلسفة بالبنية السيميائية للغة العلم. لماذا هذا التحوّل نحو علم السيمياء في نظره؟ لأنه وحده الذي يسمَح لنا بالتمييز بين المشكلات التي هي من طبيعة واقعية - تجريبية وبين المُشكلات المنطقية، خاصّة في ميدان نظرية المعرفة وفلسفة العلم. لقد فرّض واقع العلم وواقع اللغة على "كارناب" أن يتحوّل إلى الاشتغال

1 جابري، محمد عبد الرحمان، المرجع السابق، ص، 164.

2 Carnap, R, Introduction to Semantics and Formalization Of Logic, p. 67.

3 راجع: حسن، وداد الحاج، رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، ص، 120، 121.

يعلم الدلالة، بعدما اقتصر عَمَلُهُ الأساسي على النحو. ونظراً لكون الأبحاث النحوية لا تتعامل إلا مع صُور العبارات، فإنه لزاماً عليه أن يبحث في أفاهيم دلالية كقضايا المدلول والصدق المنطقي. وكما يرى "تارسكي"، لا يُمكن صياغة تلك الأفاهيم الدلالية وبناء عِلْم الدلالة لِلُّغَةِ مَا انطلاقاً من اللغة نفسها، بل ينبغي أن نستخدم لغة أخرى صورية. وقد استند "كارناب" على هذه النتائج، لبناء سيستم لِعِلْم الدلالة، يجعل الكلام على العلاقة بين اللغة والواقع أمراً مُمكنأً، من دون الوقوع في الميتافيزيقا، وقد ميّز في عملية البحث الذي مارَسَهُ بين ثلاثة أبحاث هي كالآتي:

- البحث الذي ينتمي إلى البراغماتيقا (الإحالة إلى المتكلم) - البحث الذي ينتمي إلى علم الدلالة (الإحالة إلى المدلولات) - البحث الذي ينتمي إلى علم النحو (الإحالة إلى العبارات). إذن لقد وسَّعَ "كارناب" مُهْمَةَ الفلسفة لكي تَطال التحليل الدلالي لِلُّغَةِ الْعِلْم. هذا ما لم يقبل أعضاء "حلقة فيينا"، والذين اعتبروه بمثابة الباب الذي سيؤدي إلى تسَلُّل الميتافيزيقا، فعلم الدلالة حسبهم يتضمن الكثير من الكلمات التي تُحيل إلى كيانات مُجرّدة. إلا أن "كارناب" قد واجهَ المُشْكِلَةَ، باقتراحه لمفهوم ((الإطار اللُّغوي))، الذي يسمح بتحويل المُشْكِلَةَ الأنطولوجية للكيانات المُجرّدة إلى مُشْكِلَات لُغَوِيَّة¹. وهو حلٌّ مؤقت بالنسبة لكارناب ذاته.

ثالثاً: التداوُلِيَّة لدى "كارناب":

بداية، ينبغي الإشارة إلى أن الوصول إلى إقامة "تداوُلِيَّة" على أُسُسٍ منطقيّة، ما تزال مطمع يسعى إليه الكثير من الباحثين في هذا الحقل. فالتداوُلِيَّة هي بمعناها العام، يُحدِّدها "كارناب" في كتابه "المعنى والضرورة"، وفي الجزء الذي دار فيه النقاش حَوْل بعض مفاهيم التداوُلِيَّة، يرى أنها - ذاك العِلْم الذي يَهْتَم بدراسة العلاقة بين الشَّخْص المتكلم، واللُّغَة التي يَسْتَعْمِلُهَا - وقد تناوَل كارناب هذا المبحث من خلال التحليل المنطقي للمعنى. فهو يرى أن هذا العِلْم بالذات هام جداً من الناحيتين الفلسفية والميتودولوجية، وذلك لاعتبارات² أبرزها: - تقديمه (أي

1 أنظر: حسن، وداد الحاج، المرجع السابق، ص، ص، 132-136.

2 جابري، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص، ص، 307، 308.

علم التداولية)، لتفسير واضح للتصور الكلاسيكي للصدق، والصدق التحليلي. -
زوّد "كارناب" بالأساس لتحليل المفاهيم وقضايا الجهات والمنطق الاستقرائي. -
ساعده على توضيح مفهوم النسق، وأزال عليه الغموض الذي لازمه خلال تاريخ
الفلسفة.

ومنه يرى "كارناب" أنّ علم الدلالة شأنه شأن علم تراكيب اللغة، بحاجة
ماسة إلى علم آخر هو التداولية. وبالتالي صارت مهمة الفلسفة التحليل
السيمبوتيقي، و هناك اعتراف ضمني للقيمة التي تحملها "التداولية" في فكر
"كارناب" المنطقي، حيث يقول في كتابه "المعنى والضرورة" في مبحث عنوائه:
"المعنى والسيمبوتيقي في اللغة الطبيعية" ما يلي: «لَا أَحَدَ يَشْكُ في أنّ البحث
التداولي للغات الطبيعية، ذو أهمية كبيرة لفهم سلوك الأفراد، وخصائص الثقافات
وتطورها، واعتقد، مع معظم المناطق حالياً، أنّ البناء والبحث الدلالي الخاص
بأنساق اللغة، مهم جداً من أجل تطور المنطق، لكن البحث التداولي مفيداً أيضاً
بالنسبة لعالم المنطق¹».

لقد كان نزوح "كارناب" إلى الولايات المتحدة الأمريكية، عاملاً مهماً
في تأثره بأفكار وآراء الفلاسفة التداوليين، فهو نفسه يعترف بذلك. إنّ
التداولية عنده، هي عبارة عن دراسة تجريبية، تبحث في نوع خاص من سلوك
الإنسان، وتستفيد من نتائج مختلف فروع العلم، خاصة ما تعلق بالدراسات
الاجتماعية والنفسية وحتى الفيزيائية والبيولوجيا. وهكذا ما يظهر كما قال
"فيليب فرانك"، التوافق بين العلوم التجريبية وعلوم الإنسان وهذا ما يعكس
تمثيل النظرة - الكارنابية - هذه بالنزعة الوضعية التي أنشأها "أوغست
كونت".

لقد عمل "كارناب" على دراسة المفاهيم التداولية، نظراً للاعتراضات التي
أثيرت بخصوص المفاهيم الدلالية، من بينها اعتراضات "كوين Quine" الذي شك
في وجود مفاهيم تداولية واضحة ومثمرة، بحيث تُفيد كمفشرات. وعلى هذا
الأساس قدّم كارناب منهجاً إجرائياً ومنهج سلوكياً، من أجل تسويق عمله

لمفاهيم المفهوم الدلالية، وطُرقاً لتعريفها¹. فكان من نتاج ذلك، أن قدّم لنا تحديدات تداوئية: لمفهوم "المصدق"، لمفهوم "المفهوم"، إضافة إلى تقديمه لتحليل مفهوم المفهوم الخاص بالإنسان الآلي².

إنّ وضع كارناب في مجال المقارنة مع علماء اللغة، فيما يتعلق بالتداوئية، يُظهرُ لا محالة اختلاف بين في الطرح بينهم. "فتداوئية كارناب" هي تداولية منطقية بحتة، ويتجلى موقفه في الاهتمام بالمنطق على أساس التحليل اللغوي الرمزي، وبُحْثُه هنا هو بحث بنيائي - صوري، حيث نجدُه يُميّز بين نوعين من التداوئية:

1. تداوئية منطقية خالصة، تدرُس اللغات الصورية، وتبني على المصادر، والاستدلال، والقواعد، وتعتمد على منهج تحليل البنية.

2. تداوئية علماء اللغة، كما رأينا، فهي تداوئية وصفية تجريبية، تُركّزُ دراستها للغة على الجانب الصوتي، وعلى تحليل المقاطع والجذور، وتعتمد على اللغة الطبيعية، وعلى المنهج السلوكي التجريبي، حيث أنّ الأدوات التي يستخدمها "كارناب" في تحليل اللغة، تختلف عن الذي يستخدمها عالم اللغة. فهذا الأخير يهتم بجميع أنواع العبارات والجمل، بينما يهتم المنطقي، بنوع واحد من العبارات هو القضايا، وبالذات القضايا الإخبارية. وجملة القول، أنّ السيمبوطيقا عند "كارناب" في نهاية المطاف هي سيمبوطيقا منطقية بحتة³.

هذه هي أهم المحطات الفكرية التي ارتأينا الوقوف عندها، لتوضيح آراء "كارناب" الفلسفية، ولعلنا ركّزنا الطرح على الجانب المنطقي في فلسفته، باعتبار المنطق كان دائما حاضراً في تحليلاته ومناقشاته باعتباره أهم رواد الفلسفة الوضعية المنطقية، وهكذا تبدو كينونة الفلسفة لدى "كارناب" كنوع من العلم المطلق والصارم، والمرتبط بالشروط المنطقية لإمكانية كلّ الواقع.

1 أنظر: جابري، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص، 314.

2 راجع: كتاب "المعنى والضرورة" في الصفحات من 237 إلى 248.

3 أنظر: جابري، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص، 333، 334.

ماکس مورکھایمر

(1895-1973)

ماكس هوركهايمر Max Horkheimer

أو نقد كل نظرية

الأستاذ أحمد زيفمي:

قسم الفلسفة

جامعة قاصدي مرباح - ورقلة - الجزائر

ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895 1973): فيلسوف واجتماعي ألماني، ولد لخمس بقين من القرن التاسع عشر بشتوتغارت في ألمانيا، توفي بعد ثلاث وسبعين سنة خلت من القرن العشرين، وإذن فهو شخصية ولدت في قرن وتوفيت في قرن آخر، وإذا أغرانا تفاؤلا بريثا عن هذا النوع من المواليد؛ فسيمكنا القول أن شخصية ماكس هوركهايمر هي شخصية سعيدة الطالع في كل الأحوال؛ رغم ما سوف نطلع عليه من مشاق النفي والترحال الكثيرة التي احتملتها طيلة حياتها.

هوركهايمر، ألماني المولد، يهودي الديانة، كان أبوه صناعي يهودي هو موريتز هوركهايمر Moritz Horkheimer، حاول توجيهه هو الآخر نحو عالم الأعمال، لكن الابن عاد سريعا ليمم وجهه من جديد شطر الآداب، حيث كان يحاول كتابة الروايات. أقام بكل من بروكسل ولندن بين عامي 1913 و1914 يتلقى دروسا في اللغة الفرنسية، واللغة الإنجليزية رفقة صديقه فريدريك بولوك Friedrich Pollock، هذه الإقامة سمحت له بالدراسة في جامعات ميونخ، وفرايبورغ، وفرانكفورت. نال قسطا من الاطلاع على علم النفس، بتوجيه من أحد الجشتلطت، هو آدمر غيلب Adhemar Gelb، ثم توجه نحو الفلسفة بقراءة شوبنهاور Schopenhauer، ويقدم أطروحة دكتوراه حول كانط Kant بعنوان: "محاولة في تناقض ملكة الحكم الغائية" سنة 1922، بإشراف هانس كورنيليوس Hans Cornelius، تأثر في الأصل بنقدية أفوناريوس Avenarius وماخ Mach، كما عاش مناهضا للنزعة الوثوقية، إنسانوي الهوى، أدار خلال الحرب مدارس للفنون الجميلة بميونخ، كتب دراسة

حول القوانين الأولية للرسم، وأكثر من ذلك هو شخص عالمي المنزع، من دعاة السلام العالمي¹.

اكتشف بعدها كارل ماركس (1818 1883) Karl Marx وإنجلز (1820 1890) (Engels)، فينخرط بفضل صديقه بولوك في مهمة إنشاء معهد للأبحاث الاجتماعية. خلف غرونبارغ Grünberg على رأس المعهد سنة 1931، وقبلها كان قد أصبح عضوا رئيسا في منبر الفلسفة الاجتماعية المستحدث من قبله سنة 1929، ولأجل قبول أعماله جامعا، كان عليه كتابة أول عمل له هو: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ليصبح للمعهد من حينها مجلته الخاصة "مجلة الدراسات الاجتماعية".

في مارس 1933، مع وصول هتلر Hitler إلى السلطة أغلق المعهد بحجة ميوله المعادية للدولة، فعزل هوركايمر بشكل رسمي، واستقر زمنا بجنيف حيث أقام وأدار هناك، من منفاه الإجباري فرعا للمعهد. بالتزامن مع وجود ملحقتان صغيرتان فتحتا أبوابهما سنة 1933 في باريس بدعم من دوركايم بوغلي Durkheimiens Bouglé وهالبواش Halbwachs وبرغسون Bergson في لندن.

تم إصدار مجلة المعهد بباريس من سنة 1933 حتى سنة 1944 من قبل فيليكس ألكان Félix Alcan، وكان ينشر من تزيورخ Zurich باسم مستعار هو هنريش روجيوس Heinrich Regius.

انتقل بعدها للإقامة بالولايات المتحدة الأمريكية، كان ذلك في ماي 1934 بدعوة واقترح من صديقه بيتر Butler، الذي عرض عليه الاستقرار بالولايات المتحدة الأمريكية وهو ما تحقق فعلا ابتداء من جويلية 1934، ولم تكن ألمانيا لتفارق حينئذ الفيلسوف الاجتماعي حتى وهو في بلاد الحريات والديمقراطية، حيث كان هوركايمر يعتبر أنه ليس من الأفضل لمراء مثله أن يعيش دون الانخراط في مقاومة من أي نوع كانت، وهي الميول التي كانت تجعل منه ثوريا ثاويا في مكان آلت فيه كل إمكانات الثورة إلى العدم، في ظل سيادة نمط ديمقراطي سياسيا، ونمط رأسمالي اقتصاديا، وهما النمطان اللذان كانت الولايات المتحدة تمثلهما أيما تمثيل.

Paul-Laurent Assoun, L'Ecole de FRANCFORT, PUF, 2em édition, 1
Paris 1990, p. 11.

وهكذا عاد هوركايمر إلى ألمانيا سنة 1948، ليعود معه سريعا إصدار الأرشيف في جويلية من سنة 1949، وليستعيد تبعا لذلك المعهد نشاطه في أوت من سنة 1950.

ليعين بعدها مديرا لدائرة الفلسفة، فمديرا للجامعة بعدها، بين سنتي 1951 و1953، كما نال جائزة غوته 'prix Goethe'.

عاد سنة 1954 إلى الولايات المتحدة الأمريكية مواطنا أمريكيا، عضوا بجامعة شيكاغو، ولم تنقطع صلاته بمعهد فرنكفورت، وبملحقته الأمريكية حتى وهو في سويسرا، إلى أواخر حياته، وكان ذا نصيب معتبر من العناية والاحتراف العلمي والأدبي طيلة السنوات الممتدة من 1967 حتى 1970 بإعادة نشر أعماله، ونشرات نقدية حول أعماله بشكل خاص، وأعمال المعهد بشكل عام².

دوره في مدرسة فرنكفورت:

مدرسة فرنكفورت هي فكرة ومشروع هوركايمر أساسا، وهو ما يعني أن السيد ماكس هو الأب الروحي والتنظيري الشرعي المؤسس للمدرسة كاتجاه نقدي لعالم القرن العشرين.

كان هوركايمر يؤمن بأن الفلسفة كمضمون نظري تاريخي لم يعد عليها التوقع داخل قوقعة النظري البحث، فليس المنطق أقرب لتحديد الفلسفة من التاريخ، ولذلك برزت الحاجة إلى فلسفة جديدة هي فلسفة المجتمع والتاريخ، بدل فلسفة التنظير والمنطق والهوية والمطلق، وبعبارة أخرى سيكون على الفلسفة الاقتراب أكثر مما هو معاش، ومما هو متغير، بدل أن تسبح نفسها بمقولات دوغماتيقية جامدة لا تلقي بالا للحي ولا للمتحرك.

حدد هوركايمر ومنذ البداية هذا الفرق بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية: إذا كانت النظرية التقليدية تحاول فرض كليتها على الوقائع انطلاقا من منطقها الداخلي؛ فإن النظرية النقدية تحاول بناء كليتها انطلاقا من الوقائع الجزئية، مما يعني أن هذه الأخيرة تمثل ثورة راديكالية على النظرية التقليدية وعلى

1 Ibid. p. 12

2 Ibid. p. 12.

التصور المنطقي لها، حيث يكون التصور القبلي هو ما يحكم بناء النظرية ويتحكم في طريقة تطبيقها، كما يحدد مسبقا ما الذي ينبغي أن تصل إليه هذه النظرية، وهو ما يعني أن البناء النسقي كان يحتل المقام الأول في المسألة ككل وهو ما يعني أن المضامين الاجتماعية الواقعية التي كان ينبغي أن تحتل الصدارة في توجيه شكل النظرية ومضمونها على السواء، قد جعلت في المراتب الأخيرة. النظرية النقدية هي نظرية نقدية للمجتمع، ومن ثمة فإنها تأخذ الناس موضوعا لها كونهم هم من ينتجون في الأخير كليتهم الخاصة باعتبارها شكلا موضوعيا لحيواتهم التاريخية.¹

و لم تكن النظرية النقدية للمجتمع هي النظرية التي لا يمكن أن تنقد بدورها، فقد اعتبرها البعض تبعا للسمة النقدية هذه فلسفة مفتوحة²، ورغم أنها حينما تكون كذلك لا تكون معفية من كل نقد؛ إلا أن ميزة الانفتاح هذه كانت من صميم النظرية، فهي لم تكن تسعى كي تكون بناء مغلقا في أي حال من الأحوال.

أما عن انفتاح غير هذا؛ فيمكن الحديث عن كون المدرسة قابلة لأن تحمل تسمية "فضاء"، تسمية أكثر دلالة من تسمية مدرسة، فعدد الشخصيات التي تنتسب لها بطريقة أو بأخرى يجعلنا نولي هذا الاهتمام لمسألة "المدرسة" كحيز أضيق وأكثر تحديدا من كلمة فضاء، بينما كان الواقع غير ذلك مع شخصيات مثلت، أو انتمت، أو حاولت تقليد الممارسة النقدية للنظرية الاجتماعية الجديدة، إذ لا يمكن مثلا بالنسبة لشخصية كشخصية يورغن هابرماس Jürgen Habermas، أو حنّه آرنت Anna Arendt القول بأنهما كانا فقط من بين رفقاء كثيرين للمدرسة في رحلتها، كـ Mira Komaroveski أو Henyk Grossmann أو Otto Kirchheimer³.

1 Max Horkheimer: théorie traditionnelle et théorie critique, traduit de l'Allemand par Claude Maillard et Stibylle Muller, Gallimard, Paris, 1974, p. 11.

2 عمر مهيل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2001، ص 102.

3 Paul-Laurent Assoun, L'Ecole de FRANCFORT, p. 17.

نقدية هوركايمر:

هوركايمر شخصية تتمتع بحس نقدي تاريخي يذكّرنا بهيغل كما فهمته الماركسية النقدية، فهو شديد الاهتمام بحركة الناس في التاريخ، ولا سيما حينما يعتبر الفعل التاريخي هو الفعل الذي سيكون علينا دراسته كموضوع واقعي للنقد، وهذا الفهم للتاريخ باعتباره المجال الأنسب لممارسة النقد الاجتماعي والفلسفي هو نفسه فهم هيغلي في جانب كبير منه، وحينما نطلع على هوركايمر وهو يمارس نقده لهيغل نفسه في ميتافيزيقاه، فإنه يبدو لنا هو الآخر كهيغلي متمرس في نقد هيغل، وبغض النظر عن كون هذه الملاحظة ملاحظة تتمتع بقدر محترم أو غير محترم من الموضوعية، إلا أنها تفتح أعيننا عن علاقة المدرسة عموماً وهوركايمر بشكل مخصوص بهيغل والهيغلية، وماركس والماركسية والهيغليين الشبان، وإذا لم يكن من الصعب تبين المسألة بالنسبة لشخصية محورية أخرى في المدرسة كشخصية هاربرت ماركيز Herbert Marcuse، إلا أن المسألة ليست بمثل تلك السهولة حينما يتعلق الأمر بهوركايمر.

في كتابه: "بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية" يولي هوركايمر اهتماماً خاصاً لقضية "المنشأ" و"الأصل" و"البدايات" و"التشكل" معتقداً أنها هي مفاتيح كل عمل نقدي يتوسل بالمنهج التحليلي لمعرفة "الطريقة" و"الكيفية" التي ظهرت وفقها للوجود مختلف التشكلات الاجتماعية في التاريخ، وكما أن التصور السيكولوجي للتاريخ الذي تم تحليله أثناء حديث الفيلسوف عن ماكيافلي، لا يقتصر نفعه على فهم عدة نظريات تاريخية معاصرة متأثرة بعلم النفس¹، ويمكنه أكثر من ذلك أن يكون ذا نفع في فحص مسائل متعلقة بالأنثروبولوجيا الفلسفية²؛ فإن التحليل التاريخي المستند إلى موضوعية "التشكل" و"البدايات الأولى لمختلف التشكلات التاريخية، ليس مجرد تحليل نقدي يستهدف تلك التشكلات كما لو كانت مظاهر لمعقولة متعينة تاريخياً؛ بل هو تحليل نقدي للتاريخ يستلهم التحليل النفسي الذي يستهدف الكشف عن العقد، والعودة إلى لحظة، وظروف وملابس تشكلها

1 ماكس هوركايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، (د ط) 2006، ص 05.

2 المصدر نفسه، ص 05.

الأولى، في سبيل معالجة المريض، وهو منهج يقوم على منطق (التشخيص التاريخي la transparusatoin Historique) للتشكلات التاريخية الفردية، الإنسان الفرد، كما بالنسبة للتشكلات التاريخية الكلية كالدولة، أو المجتمع، أو الأنظمة السياسية، فغموض تلك التشكيلات وكونها شديدة التركيب والتأليف هو السبب في كونها تمثل حالات مرضية، ومن ثمة يصبح "الركب" و"المعقد" رديفاً لـ "المرضي" و"غير السوي"، ليكون التحليل، والتفكيك جزء أصيلاً من العلاج إن لم يكن هو العلاج نفسه.

وفي المؤلف السابق نفسه يقول المؤلف عن نفسه: "فقد ارتأى المؤلف - بقصد استخلاص تعاليم قابلة للاستخدام حقاً- أن يعود للبحث عنها في تكوينات أيديولوجية ذات أهمية خاصة في المرحلة الرجوازية الأولى¹.

ففي هذا النص القصير الذي يتكلم فيه هوركايمر عن نفسه وعن مؤلفه، تبدو بشيء من الجلاء العملية النقدية عملية تفكيك تاريخي للبنى، والتشكلات التي تضرب بجذورها في القدم، وقد أصبح الغموض جزء أصيلاً من تاريخها، مما يتيح لها الانفلات في كل مرة تحت وطأة التأويلات المتعددة من الإعلان عن حقيقتها. كما يظهر البعد السياسي الواضح، بل الطاعني في فلسفته، ولربما أمكن القول أن فلسفته كلها إن هي إلا فلسفة سياسية.

فلسفته السياسية:

السياسة هي الموضوع الرئيس في فلسفة مدرسة فرنكفورت، ويكون ذلك واضحاً من خلال التاريخ، وفهم مختلف أشكال الكلية التاريخية التي تأتي على رأسها الدولة، ويكون الاختلاف بين فلاسفة المدرسة وهيجل مثلاً، في درجة الأولوية التي يعطيها كل منهما إلى هذا الشكل أو ذاك من أشكال الكلية، فبينما يعتبر هيجل الدولة فضيلة التاريخ الأهم على الإطلاق، تعتبر المدرسة بشكل عام أن الدولة لا تمثل غاية الغايات في التاريخ، وليست هي الكلية التي يكون على بقية الجزئيات الذوبان فيها، وينبغي لأجلها القيام بممثلة قسرية، وقهرية بين كل الجزئيات المختلفة، والمتناقضة، والمتصارعة من أجل أن تكون لدينا في الأخير

1 المصدر نفسه، ص 05.

الدولة/الغاية، وليكون قبلها قد حدث هذا التطابق بين الفعل السياسي، والفعل التاريخي، ويصبح السياسي معيارا للتاريخي، فكل عمل لا يتصل بهذا النوع من الكلية لا يكون تاريخيا إلا بمعان جد مشوهة، وبعيدة كل البعد عن أن تمثل حركة تاريخية.

هذه الكلية كانت محل نقد من قبل هوركايمر، على أساس إعطاء الأولوية لكلية أخرى أكثر واقعية وأكثر حقيقة من حقيقة الدولة التي أعطاها هيغل معنى ميتافيزيقيا، بتحويلها إلى كلية منطقية تقوم على أساس أنطولوجي كما هو الشأن بالنسبة للمقولات في المنطق الأرسطي باعتبارها حدودا أنطولوجية قبل أن تكون حدودا منطقية، ولهذا كانت الدولة كمقولة هيغلية في قيامها على أساس كلية مسبقة تسعى لأن تحقق الإمكانيات التي كانت كامنة في تلك الكلية القبلية سعيا لا يتبع مسارا تصحيحيا؛ بل يتبع مسارا تنظيميا صارما يفرض نفسه على الأشكال الواقعية التي لا يعطيها أي فرصة للتعبير عن ذاتها وهويتها الأصلية، بل هو لا ينسب إليها أي هوية كذلك، وإنما يعتبرها مجرد معطيات أولية، وطبيعية ينبغي عليها أن تستجيب في كل مرة، وبشكل مرن تماما إلى ذلك المسار التنظيمي القبلي ذي السمة الكلية الجوهرية.

هوركايمر وماكيافلي:

دراسة هوركايمر لماكيافلي (1469 1527) Nicolas Machiavel جزء من عمله النقدي التحليلي الذي يهدف إلى معالجة الأشكال الكلية في التاريخ حينما تبتعد عن كل منطق واقعي أو تجريبي، أي حينما تصبح التوتاليتارية نظام حكم يعمل عمله في التاريخ كي يشوه الفعل التاريخي، ويشوه من ثمة وظيفة الدولة، وطبيعتها، ودور النظام السياسي فيها.

كما أنه جزء من عملية التشفيف التاريخية التي تهدف إلى الكشف عن ظروف وملابسات تشكل الكليات السياسية غير السوية، كما يكون عمل المحلل النفساني هو العودة والكشف عن أصول وبدايات المرض، ولهذا كان تصور هوركايمر الأساس هو أن عملا تحليليا من هذا النوع هو أنجع وسيلة للتعرف على مكامن التحول المرضي للأنظمة السياسية من أشكال واقعية إلى أشكال كلية توتاليتارية، أيديولوجية، وميتافيزيقية.

"من عليه أن يهيمن على الناس؟"¹ هذا السؤال لم يكن في الحقيقة مهما بالنسبة لماكيافلي فقط، بل كان مهما وجوهريا بالنسبة لهوركايمر نفسه، فالذي ينبغي أن يهيمن على الناس، هو إما شخص، أو جهة، أو كلمة، أو قوة، أو على الأصح أنه قوة في كل الأحوال، ويكون صحيحا كذلك القول أن هذه القوة المسيطرة إما أن تكون في يد شخص أو في يد مجموعة أشخاص، تستند إلى كلمات معينة تضفي بها الشرعية الأخلاقية أو القانونية على هيمنتها تلك، أو شرعية قانونية مسنودة بشرعية أخلاقية، المهم أن السؤال: من الذي ينبغي أن يحكم الناس؟ يمكن ترجمته إلى أسئلة كثيرة ومتعددة في نظر هوركايمر، فالكلام عن الذي ينبغي أن يحكم الناس، يدل على أن الناس ينبغي أن يحكمهم شيء ما، ومن ثمة يكون الحاكم، أو السلطة، أو النظام السياسي أكثر من مجرد فرض لا تاريخي، أو مجرد افتراض منطقي، بل هو ضرورة منطقية، وعقلية،

وتاريخية في الآن نفسه، أما تصور الناس دون حكم فهو تصور لا مضمون له على الحقيقة؛ وإذن فكل الكلام السياسي ينطلق ولا بد من هذه المسلمة إن صح القول، ولا يوجد من بإمكانه أن يعود إلى ما قبل هذه المسلمة.

هوركايمر نفسه لا يعود في التحليل إلى الكلام عن الحالة الطبيعية أو عن أي عقد اجتماعي أو ما شابه، فهو يقوم بتحليل أصول نشأة التفكير الفلسفي حول الدولة البرجوازية، باعتبار تلك الفلسفة تسويغ للدولة في شكلها الحالي، أي كيف قامت فلسفة للتاريخ تتمثل الدولة بوصفها غاية الفعل التاريخي، ويكون في هذا السبيل من الملائم جدا العودة تاريخيا إلى أهم فيلسوف سياسي نهضوي هو ماكيافلي.

التاريخ ليس مهما فقط بالنسبة لماكيافلي، فحينما يقول هوركايمر عن هذا الأخير انه كان يعتبر التاريخ هو المنبع الأساس الذي يكون على السياسي أن ينهل منه جميع تأملاته المتصلة بوظيفته الحكومية، بوصفه قائما على ضبط قوانين الاطراد وعندما يفحص ماكيافلي مؤلفات تيت ليف الروماني؛ باحثا عن القوانين الخالدة التي تتيح السيطرة على الناس²؛ فإن هوركايمر يتصفح ماكيافلي كي يفكك المصادرة الأساسية

1 ماكس هوركايمر، المصدر السابق، ص 15.

2 المصدر نفسه، ص 14.

للأنظمة التوتاليتارية مصادرة: أنه ينبغي أن تكون هناك جهة ما تحكم وتعيّن على الناس في كل وقت. ويبقى الاختلاف فقط في مواصفات وشروط هذه الجهة. وحينما تكون الدولة شرطا للرفاه البرجوازي، وتكون السياسة أنبل مهمة يؤديها المفكر عند ماكيافلي¹، يكون تحليل أنظمة الحكم السياسية التسلطية القائمة، أنبل مهمة يؤديها المفكر بالنسبة لهوركايمر. هذا التشارط بين علاقات المفكر بالسياسة، خلال فترات تاريخية مختلفة، يبين مدى اهتمام المؤسس الثاني لمدرسة فرنكفورت بالتاريخ كمجال تقليدي لممارسة كل تفلسف حول الراهن.

هوركايمر وهيجل:

ماذا لو قلنا أن نقدية هوركايمر وفرنكفورت كلها إن هي إلا تلك السمة التي تجعل من هيجل موضوعا للنقد؟

لن يترتب عن ذلك أي وقوع في مغامرة أو مجازفة أو ما شابه، فنقد الهوية la critique de l'identité كممارسة منهجية هو العمل الذي عكفت عليه المدرسة، وعكف عليه كل من كان عليه أن يتنسب إليها، وإذا كانت المدرسة تنبذ كل تحديد هوياتي للأشياء، فيمكن اعتبار "نقد هيجل" هو هويتها.

فبأي معنى تكون هذه الأحكام صحيحة وصادقة عقليا وتاريخيا؟

إذا كانت "الهوية" هي حجر الأساس في منطق هيجل؛ فهذا يعني أن النسق الهيجلي كله سينهار بمجرد انهيار الأس المنطقي الذي يتأسس عليه؛ وسحب هذا الحجر من ذلك البناء هو في النهاية: هدم لأس المعبد الهيجلي.²

وإذا طرحنا السؤال: لماذا كان على المدرسة هدم معبد الهوية الهيجلي هذا؟ فالجواب هو أن هدمه قد كان يعني مباشرة تمألت المبدأ النتيجة في فلسفة هيجل، وهو أن العقل يحكم التاريخ³، فعندما لا تكون هناك وحدة ماهوية بأي شكل من

1 المصدر نفسه، ص 18.

2 Paul-Laurent Assoun, L'Ecole de FRANCFORT, p. 24.

3 هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة 2007، ص 78. يقول هيجل: "إن الفكرة الوحيدة التي تحليلها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ هي أن العقل يسيطر على العالم؛ وأن تاريخ العالم يتمثل أماننا بوصفه مساراً عقلياً.

الأشكال، لن تكون هناك قاعدة تستند إليها المعقولة التي تريد أن تسقط مقولاتها على التاريخ.¹

النظرية النقدية قامت - وبإصرار- إذن على هدم "الهيكل" كي تجابه لا معقولة التاريخ.²

وحيثما كانت النظرية النقدية في تقابلها الحاد والعنيف مع النظرية التقليدية قد أقامت خطأ فاصلا بينها وبين كل فرض مسبق وقبلي من النظرية لمحتواها على الحياة الواقعية، فقد كانت المدرسة النقدية صاحبة توجه فلسفي يقوم على إعطاء الأولوية للتجريبي؛ وللمعاش واقعا على الممثل، أو المفتكر بشكل عقلائي خالص.

وإذا كان هيغل يقدم أولوية الدولة على الفرد؛ فإن نقدية فرنكفورت قد كانت تقدم أولوية الفرد على الدولة، وإذا كانت الفلسفة السياسية لهيغل تقوم على احتكارية الدولة لكل الغايات المنتظر تحقيقها بفعل عبقرية وفضيلة الفرد، فإن النقدية الجديدة للمدرسة قد كانت تعلي من المواهب والفضائل الفردية التي لا تتوجه دوما إلى خدمة الدولة أو النظام السياسي القائم، وفي هذه المسألة بالذات لا يعبر هيغل سوى عن وجهة نظر برجوازية، انطلق التأسيس لها منذ أيام ماكيافلي؛ وهذا أمر كاف للقول بأننا أمام مفارقة الليبرالية الثورية، هذه المفارقة التي لا نعرف عنها كما يعرف هوركايمر.

وفي نقده لميتافيزيقا هيغل التي تأسست عليها كل أفكاره السياسية حيث بدت تلك الأفكار شمولية بشكل أو بآخر بالنسبة لكثير من أعضاء المدرسة، ينفذ هوركايمر إلى قلب مبدأ الهوية الذي يشكل منبع كافة المقولات الهيغلية³؛ فهو يعتبر أن حقيقة صراع الرجل مع "الهوية المجردة" ومع شيلينغ Schelling (1775 1854) تعود إلى رفض هيغل المطلق لكل خواء ولكل عدم تحديد، بناء على مقولته الشهيرة في مقدمة كتابه فلسفة الحق، "كل ما هو عقلائي واقعي؛ وكل ما هو واقعي عقلائي" وهي المقولة التي ينطلق هوركايمر في تحليلها تحليلا تأويليا في كثير من

Ibid. p. 25. 1

Ibid. p. 25. 2

3 ماكس هوركايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، مصدر سابق، ص 98.

التفاصيل؛ فالجزء الأول من هذه الجملة الشهيرة يشرح كيف أن مطلقاً موجوداً في الفكرة بشكل ماهوي أو مجرد "مفهوم، مبدأ للعقل والقلب" لا يختلف في شيء عن أي وهم¹.

وهيغل في هذه الفقرة من فلسفة الحق، أو في الفقرة 482 من الموسوعة لا يعدو أن يكون شخصاً واحداً، في نظر هوركايمر، لأنه لا فرق يذكر في هذه الحالة بين الفيلسوف وأي فيلسوف آخر من "سلالة فلاسفة القرن الثامن عشر" الذين من المعتاد معارضته بهم جذرياً².

وإذا كانت فكرة العقل المتغلغل في كل شيء واقعي تجعل هيغل شبيهاً بفلاسفة قرنه؛ فذلك لأنه يحرص دور فلسفة التاريخ في فهم ما هو موجود، وأن تشبثها بالمعطيات الواقعية هو الضامن الوحيد لاحتفاظها بمصداقيتها³؛ بينما يقول هيغل في فلسفة التاريخ: "يبدو أن الفكر في علم التاريخ لا بد أن يكون تابعاً لما هو معطى، أعني تابعاً للحقائق الواقعة التي هي أساسه ومرشده؛ على أن الفلسفة تنتمي إلى منطقة الأفكار التي تنتج نفسها دون إشارة إلى الواقع الفعلي⁴.

وبقدر ما يبدو هيغل في هذا النص ملتزماً بتقديم الفرق الظاهر بين التاريخ - مجال للحياة الواقعية المعاشة - والفلسفة - مجال الأفكار ذاتية النمو والتطور - يبدو هوركايمر كمن يؤول هيغل وفق رؤية محددة سلفاً، أو كمن لم يكمل قراءة الجملة الهيجلية، واكتفى بهذا الجزء منها: "لا بد أن يكون الفكر في التاريخ تابعاً للمعطى، وللحقائق الواقعية" وهي جملة ينقصها كثير مما قاله هيغل في فلسفة التاريخ.

هذه التأويلية لهيغل في فلسفة التاريخ خصوصاً، أرادت أن تقدم هيغل في صورة المحافظ الذي لا صلة له بأي فكر ثوري مقاوم للسلائد والقائم سياسياً وتاريخياً، وقد أسندها هوركايمر بنقد فكرة الهوية الهيجلية التي لا تعمل إلا على التمحور الدائم حول فكرة الواحد.

1 المصدر نفسه، ص 95.

2 المصدر نفسه، ص 95.

3 المصدر نفسه، ص 95.

4 هيغل، العقل في التاريخ، ص 77.

نقد التمحور حول الواحد كجوهر خالص، هو نقد لنوستالجيا النقاء العرقي، والصفاء القومي التي اعتبرت أهم نتائج فلسفة هيغل، لصالح تعدد هوياتي بعيدا عن كل تمركز حول الأنا بوصفها فاعلة ومنتجة لكل أنواع الفعاليات التاريخية، ولصالح شكل سياسي آخر تقوم فيه "أنوات" متعددة ومختلفة بالتعايش دون الإشارة إلى أية أولوية، أو أسبقية، أو شرعية، تاريخية أو عرقية، أو دينية، أو حتى منطقية لأي منها؛ ففكرة الأصلي، والحقيقي هما فكرتان ناتجتان عن التأسيس المتطرف للدولة والنظام السياسي على مبدأ الهوية.

هذا النقد يعني إعطاء الأهمية إلى فلسفة أصبحت معروفة منذ مطلع القرن العشرين، وهي فلسفة الحياة المعروفة في ألمانيا بالـ "Lebensphilosophen"¹ التي أخذت تبحث عن إنسان "لا هيغلي"؛ ليكون إنسانا وجوديا، قريبا بمعنى من المعاني من فلسفة كيكيجار (Kierkegaard 1813-1855)، أو حتى قريبا من فلسفة الكينونة عند هيدغر (Martin Heidegger 1889-1976) ولما لا قريبا من فلسفة برغسون (Bergson 1895-1941).

رغم أن هذا المزيج من الفلاسفة والفلسفات ليس منسجما في كل الأحوال؛ إلا أن هذه الزخرفة المرجعية إن صح التعبير تعود إلى طبيعة المدرسة "الفضاء" من حيث أنها لم تكن تقلد نسقا فلسفيا بعينه، أو حتى أنه كان يستهويها شيء من فكرة النسق المغلق.

يقول هوركايمر عن نموذج الفلسفة المغلقة الذي كانت المدرسة تشترك في رفضه: "... لكن مذهبه (هيغل) - حتى مع رفضه القاطع لكل رؤية صوفية- يظل مذهبا ميتافيزيقيا؛ فهو لا يسلك درب العلمنة العقلانية رغم تجاوزه للتعارضات التقليدية بين الدنيا والآخرة، التناهي واللاتناهي، المدينة الأرضية والمدينة السماوية، بين العالم المعقول والعالم المحسوس، بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي..."²

هذا هو تأويل هوركايمر للشطر الأول من الحملة الهيجلية: "كل عقلاني واقعي..."

1 Ibid. p. 30.

2 ماكس هوركايمر، المصدر السابق، ص 95.

أما - تأويل - الشطر الثاني من الجملة فإنه يصوغ بطريقة كلاسيكية الحكم الذي يسلم به الفكر الخالص حول مسار العالم؛ فإذا كان الواقع كله عقلانياً؛ فإن ذلك يعني أنه - الواقع - على مايرام.¹

وهاهنا محل الخصومة الكبرى بين هيغل وهوركايمر، فالواقع الذي يجعله هيغل في تصالح تام مع العقل؛ بل يجعله معقولة متجسدة على نحو غير مباشر؛ هذا الواقع بالذات هو ما يراه هوركايمر واقعا مشوها، وغير عقلاني أيضاً، ولذلك كانت المعركة مع هيغل تبدو معركة ضد العقل والمعقولة، وكما كان على هيغل أن يحارب في جبهتين، أولاهما جبهة المعقولة التي تنسب للواقع، وينبغي سلخه منها، وثانيهما هي جبهة المعقولة التي تم اكتشافها مع الواقع الجديد، كان على هوركايمر أن يسحب المعقولة من فلسفة هيغل، ليجعلها تبدو فلسفة غير عقلانية، وقيم عقلانية جديدة لا تستمد نموذجا من أي فلسفة نسقية أو هوياتية، ولهذا كان نقد فلسفة الهوية الهيجلية هو أكبر عمل - إن نجح - من أجل تقويض الهيجلية، وتقويض نظرتها للعقل والعقلانية؛ مادام من غير الممكن إعلاء صوت يرفض العقلانية والمعقولة هكذا بإطلاق، فإرث التنوير كان لا يزال حيا، ومن ثمة وجدت المدرسة سبيلها إلى إقامة عقلانية جديدة، يمر حتما عبر هدم النموذج العقلاني القائم على فكرة التمرکز الهوياتي؛ فهل يمكن إقامة معقولة أخرى غير تلك التي تضرب بجذورها في أعماق الفلسفة الإغريقية؛ هذه الأخيرة التي كانت تعتبر "الواحد" و"الوحدة" و"النظام" و"الانسجام" مرادفات للمعقولة؟

وهل يمكن فعلا تجديد العقلانية والتنوير دون الإساءة إليهما بتأسيسهما على مفاهيم: "الاختلاف" و"المغايرة" و"التعدد" و"اللامركز"؟

يقدم هوركايمر هذا الاستدراك: "لكن كيف يمكن اعتماد هذا التحويل الميتافيزيقي دون مناقضة الشطر الأول من الجملة؟ كيف يمكن للفكر الخالص تأسيس معرفة ليس بإمكان أية تجربة أن تقدمها، إذا كانت الفكرة حسب اعتقاد هيغل لا يمكن أن تكون حقيقية إلا بمقدار مثولها وحضورها في الموضوعية؟"²

1 المصدر نفسه، ص 95، 96.

2 المصدر نفسه، ص 96.

ويعتبر أن الإجابة تتحدد وفق قواعد ثابتة في تاريخ المثالية الألمانية، حيث تكونت معرفة مطلقة تمهاهي وتطابق بشكل تام بين - ماهية - الذات و- صورة - الموضوع، وكأنها الافتراض الضروري المسبق على وجود الحقيقة.¹

وينطلق هوركايمر في تسفيه مقولات المثالية الألمانية عموماً والهيغلية خصوصاً، فيعتبر شرطها الأساس لمعرفة حقيقية- شرط أن تكون الذات بوصفها كلية متعينة هي التي تتعرف على نفسها في الأشياء- هو شرط دوغماطيقي "... نحن نعرف وحدات ذات طبيعة متنوعة جداً وضمن أكثر المجالات تنوعاً؛ غير أن هوية الفكر والوجود ليست سوى عقيدة Dogme فلسفية، تماماً كما هو شأن ما تفترضه.²

فبالنسبة لمخرجات التهوي الفكري بين العقلي والواقعي تلك ماثلة في: "الفكر"، "الوجود"، "التاريخ"، "الطبيعة" لم يفهم هوركايمر، أو لنقل أنه لم يستغ أن يتحقق شكل أعلى من التهوي، يفوق توحيده من قبيل التثام أفكار متعددة في هيكل واحد بشكل بعدي. يمكن لفكرة أناس متنوعين أن تتطابق؛ ولكن ذلك لا يشكل مسوغاً- في نظره- لاعتبار أن ثمة عملية توحيد عليا، كما تفعل الفلسفة المثالية.³

فالشيء الوحيد المعطى بالنسبة لهوركايمر هو أفكار جزئية لأفراد جزئيين، تكون حقيقة أفكارهم دوماً حقيقة مشروطة اجتماعياً. إن ما هو معطى ليس "الفكرة" بلا زيادة، بل هو دائماً فكرة معينة لشخص معين، وهي فكرة محددة مع غيرها بمجمل الوضع الاجتماعي.⁴

"الوجود الذي يفكر ذاته غير موجود"⁵ يمكن وضع هذه الجملة الهوركاييمية قبالة الجملة الهيغلية الشهيرة "العقلي واقعي والواقعي عقلي"، ويمكن الاستخلاص من وضعية الجملتين بالنسبة إلى بعضهما البعض، أن هوركايمر قد كان إسمياً مقابل هيغل الذي ظل وفيّاً لأفلاطونية تقول بواقعية الماهيات.

1 المصدر نفسه، ص، 96.

2 المصدر نفسه، ص، 101.

3 المصدر نفسه، ص، 101.

4 المصدر نفسه، ص، 101.

5 المصدر نفسه، ص، 101.

وفي كل الأحوال يعتبر هوركايمر أن براعة هيغل الأساسية إنما هي براعة لغوية في المقام الأول، فروح هيغل يفعل فعله في - ال - تاريخ العرض اللغوي لهيغل؛ أكثر مما يفعله من أحداث في التاريخ؛ إن سائر تلك الكليات التي تحدد الكلية الكبرى الذات- الموضوع، ماهي إلا تجريدات خالية من المعنى تماماً، وليست بأي شكل من الأشكال، أرواح للواقع كما ظن هيغل.¹

وما يعتبره هيغل كليات إذن لا يعدو أن يكون بالنسبة للنظرية النقدية كما عبر عن ذلك هوركايمر سوى "مشكلات" حولها هيغل إلى أقانيم.² قد يكون من المهيّن في نظر هيغل أن تصبح كل كلياته الكبرى التي صرف على ترصيعها بمقولات منطقية أنطولوجية ما يزيد على ربع القرن، مجرد "مشكلات" ولكن لم يكن بإمكان النظرية النقدية في صراعها مع هيغل - الذي استفادت منه أيضاً - أن تقبل بأكثر من وضع نسقه ضمن أرشيف يحمل هذا العنوان: أرشيف مشكلات كان هيغل يعتقد أنها كليات.

الخلاصة النقدية لهوركايمر أو تجديد التنوير:

بقدر ما يكون من المفيد وضع مخطط شامل لنقدية هوركايمر، بقدر ما يكون من المهم تقديم هذه الخلاصة النقدية:

لنقرأ هذه الجمل في جدل التنوير: "... الله الخالق بوصفه سيد الطبيعة لا يتميز عن العقل المدبر الذي يشبهه؛ فالإنسان يشبه الله بسيادته على الوجود، بنظرته التي هي نظرة السيد، وبالأمر الذي يمارسه، هكذا تصبح الأسطورة تنويراً، والطبيعة تصبح محض موضوعية"³

هذه الجمل ليست إشادة أو تنويها بالتنوير بقدر ما هي إدانة متهمكة له، إذ أصبح من الممكن وبشكل مريح أن يطابق المرء بين كل ضروب العقلانية الغريبة منذ أول ظهور لها على قمة الأولمب وصولاً إلى أيام التنوير الحديثة.

ولكن عن أي تنوير يتكلم هوركايمر؟

1 المصدر نفسه، ص، 102.

2 المصدر السابق، ص، 102.

3 ماكس هوركايمر، ثيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كسورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2006، ص 29، 30.

إنه يتكلم عن التنوير التاريخي الغربي كما تمثلته الأنا الغربية بوصفه عقلنة شاملة يكون هدفها الأخير والنهائي - المعلن على الأقل - هو نزع السحر والأسطورة عن العالم.

وحيثما يكون التنوير مسألة جدلية فهذا يعني أن تناقضات كثيرة تسكنه، كما يعني أن الـ "aufklärung" ليس نشاطا إيجابيا بسيطاً؛ بل هو عملية معقدة لا ينبغي الوقوف عند حدها اللغوي فقط.

تبعاً لهذه الرؤية التحليلية غير الاختزالية للتنوير، سار هوركايمر في كتابه - جدل التنوير - "Dialektik der Aufklärung" المشترك مع أدورنو وفق مسار تحليلي كذلك الذي كلمنا عنه في كتابه "بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية"، فالتنوير استقى مادته من الأساطير مع أنه كان يريد القضاء عليها؛ وحين مارس وظيفة الحكم ظل واقعا تحت تأثير سحرها¹. فهل يعني هذا أن الفرق الوحيد بين التنوير وكل أسطورة، هو فرق تاريخي فحسب؟ وهل يعني ذلك أن مفارقة العقل/الأسطورة هي مفارقة قدرية لكل عقل؟

يكفي العقل حتى يتحول إلى أسطورة في نظر هوركايمر أن يعتلي منصة الإلقاء؛ أي أن يصبح في مقام المتكلم، لتنشأ هذه العلاقة الأكيدة بينه وبين السلطة، ولكن في صيغة جديدة هي صلة معرفة/هيمنة؛ ولهذا يولي هوركايمر أهمية قصوى لما هو ديناميكي متعين وجزئي، فهذا المتعين والجزئي، هو الذي سيسمح بالكلام عن علاقات، وليس عن جواهر وماهيات.

ومع ذلك يبقى أمامنا هذا السؤال: كيف يمكن للعقل أن يكون وسيلة للتححر وللهيمنة في الوقت نفسه؟

فهل يتكلم هوركايمر عن تاريخية معينة يصبح عندها العقل عقلاً شمولياً بالمصطلح السياسي؟

مدرسة فرنكفورت لم يكن يعنيه في شيء هذا العقل المعرفي؛ أو العقل بالمعنى الخالص، فالعقل دون أي متعلقات عملية ليس هو العقل الذي تنقده المدرسة، لفهم وتصويب: كيف أن الإنسانية التي بدل أن تلتزم بشروط إنسانية حقة، سرعان ما

1 المصدر السابق، ص 32.

راحت تغرق في شكل جديد من أشكال البربرية؟¹

وبقدر ما تبدو انتقادات هوركايمر لوضعية العقل والمعرفة كمرثيات بكائية، بقدر ما ندرك كم كان الفيلسوف متصلا بالوقائع اليومية المشاهدة التي كان يمكن تأويل كل واحدة منها إلى حالة سيئة من حالات العقل الراهنة. فحين تبلغ الحياة العامة مرحلة يتحول فيها الفكر إلى سلعة، ولا تكون اللغة آنئذ سوى وسيلة لتسويق هذه السلعة؛ فإن على محاولة تعرية هذا الانحلال أن تتخلى عن الاستسلام للمتطلبات اللغوية والنظرية السائدة وذلك قبل أن تجعل النتائج التاريخية مثل هذه المحاولة مهمة مستحيلة تماما.²

إذن، قد يخشى هوركايمر التاريخ، وإذا كنا على وعي بالمهمة التي كان عليه رفع أعبائها فسنكون نحن أيضا أمام واجب الخشية من التاريخ، لأن سرعة التحولات التي يعرفها العصر ستجعل؛ بل إنها قد جعلت من كل محاولة للقبض على توصيف نظري فلسفي تأسيسي للراهن محاولة مخوفة بالمخاطر والصعوبات المنهجية الجمة، والتي يأتي على رأسها التداخل الكبير لعوامل يستحيل حصرها في تحديد شكل ومضمون هذا الراهن، وإذا كانت هذه المحاولة صعبة حتى في الظروف العادية، فإنها تصبح في الظروف الاستثنائية التي تحمل مدلولات تناقض وتهدم بعضها البعض في كل حين مهمة شبه مستحيلة، وبالنسبة لهوركايمر دائما فيبدو ان خشيته الكبرى كانت من أن يكون عمله النقدي عملا قد تجاوزته الأحداث، وأصبح في حكم التحليلات الأرشفية التي تنتمي لحقب مضت أكثر مما تنتمي للحقبة معاصرة.

فقد جاءت تحليلات هوركايمر للوضعية الراهنة للأشياء في ظرف تميز بتسارع وتيرة التطورات، ويمكن القول أن الثلاثينات والأربعينات بكل ما كان يعتمل فيها من صراع أيديولوجيات بما فيها الأيديولوجيا الرأسمالية، وموازن القوى التي كانت تميل وبقوة لصالح هذه الأيديولوجيا الأخيرة رغم المقاومة التي كانت تبدو أنها تتلقاها إلى درجة التهديد الحقيقي والحقيق، من قبل الأنظمة الوطنية المتطرفة الصاعدة، انطلاقا من إرث تنويري وعقلاني، والحراك السياسي والنقابي الكبير

1 المصدر نفسه، ص 13.

2 المصدر نفسه، ص 14.

من أجل تغيير معالم عالم ما قبل الحرب العالمية الثانية، كلها عوامل جعلت الكتابة حول الراهن كتابة غير مأمونة العواقب؛ إنها كتابة أثناء ثورة لا يعرف لمن ستكون فيها الغلبة.

كما تزامن ظهور هذه المدرسة مع عدة تحولات ذات طابع اجتماعي سياسي sociopolitique منها على وجه الخصوص فشل الثورة الاشتراكية في المجتمعات الأوروبية الغربية، وتحول الاشتراكية في روسيا إلى نظام شمولي، وصعود الوطنية الاشتراكية وتعمد الأزمة الاقتصادية الرأسمالية، وعلى صعيد المعرفة الفلسفية، تقوت النزعة الوضعية بحيث انتقلت من الوضعية الساذجة إلى الوضعية العلمية أو المنطقية كما صاغتها حلقة فيينا سنة 1929.¹

هذه التاريخية كانت بمثابة الرمال المتحركة التي كان هوركايمر يخشى طغيان نتائجها على كل قدرة تحليلية أو نظيرية، وهي ما أسميناه آنفا بالخشية من التاريخ. كما أن هذه الحركية قد كانت ضمن لب العمل النقدي للمدرسة متمثلا في الإجابة عن السؤال: كيف يمكن تحقيق الصلة من جديد بين النظرية والممارسة؟

وهنا يتبلور دور الرصيد النقدي الماركسي، ودوره في صياغة مفهوم جديد لعلاقة النظرية بالممارسة، طالما كان هذا التقابل بين "سوسيولوجيا ماركسية" وأخرى "برجوازية" تقابلا مقبولا من قبل الباحثين في السوسيولوجيا.² فماركس (1818 1883) Karl Marx نفسه كان مهموما بهذه التاريخية، وكيف يمكن أن يتحقق من وجود قوانين ينتظم وفقها التاريخ والحراك الاجتماعي؟

ماركس نفسه أدرك في وقت مبكر مدى تعقيد الإشكالية التاريخية هذه، وبوصفه واحدا من "الهغليين الشباب" فقد كان يقبل الرأي القائل بأن النقد العقلاني للمؤسسات القائمة يكفي لاستحداث التغييرات الجذرية الضرورية لتمكين ألمانيا من تجاوز تخلفها، غير أن هذا الموقف النقدي الجذري لم يفعل أكثر من الحفاظ على الاهتمام الألماني الأنموذجي بـ "النظرية" بعيدا عن "الممارسة".³

1 الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2009، ص 212.

2 أنطوني غيدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة فاضل حكتر، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط) 2009، ص 11.

3 المرجع نفسه، ص 20.

والماركسية هي الأخرى لم تصبح ذات حضور تاريخي على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، إلا بعد أن تم تفسيرها تفسيراً وضعياً، وهو التفسير الذي ساد في الأوساط الماركسية إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، والذي أصبح الفلسفة الرسمية في الاتحاد السوفياتي¹

والمادية الفلسفية التي باتت تحت تأثير أنغلز (1820-1895) Frederick Engels تعرف باسم "الماركسية"، وفرت إطاراً نظرياً للديمقراطية الاشتراكية (الاجتماعية) التي سمحت بقدر جوهري من التفريق بين النظرية والممارسة: ثم ما لبث الديمقراطيون الاشتراكيون (الاجتماعيون) أن أصبحوا حزباً إصلاحياً من حيث الجوهر أكثر فأكثر، مع بقائهم حزباً ثورياً بالاسم.²

إذا كان هذا الكلام يترجم نموذجاً عن الطريقة التي تحولت بها الماركسية من فلسفة نظرية إلى ممارسة عملية؛ فهو يمثل بالمقابل كذلك طريقة معينة في النمذجة؛ نمذجة الماركسية كي تصبح أداة جاهزة لكل جمعية سياسية لا تهدف إلى مجرد فهم الواقع، بل تتوق إلى تغييره أيضاً.

وبالعودة إلى ماركس؛ فهغل هو من أوهم الجميع بأن المفعول يأتي دون فاعل، أو أن هذا الأخير إن هو إلا المفعول نفسه؛ ولهذا كان هم ماركس الجوهري هو البحث عن الفاعل الحقيقي (الفاعل الفرد الذي يعيش في العالم "الواقعي" و"المادي" إلى جانب تعقب خطوات عملية التشييء (إرجاع الفاعل المزيف إلى أصله؛ مفعول) في مؤسسات الدولة. لا يستدل على العالم الواقعي من دراسة ما هو مثالي؛ العكس هو الصحيح؛ فالمثالي هو الذي يتعين فهمه بوصفه إفرازا تاريخياً للواقع.³

وإذن ففي كل الحالات ليست المسألة النقدية مسألة إصلاحية؛ بقدر ما هي مسألة ثورية، فالنقد الذي لا تمثل عبقريته في كشف التناقضات، سواء أكانت تناقضات ضمن النظرية نفسها، أو ضمن الممارسات على حدى، أو كانت تناقضات بين النظرية والممارسة هو أكبر تناقض لا يمكن إدعاء ممارسة النقد دون الكشف عنه؛ ورفع.

1 المرجع نفسه، ص 22.

2 المرجع نفسه، ص 22.

3 المرجع السابق، ص 36.

"لقد استبعد التنوير الادعاء الكلاسيكي بالتفكير بالفكر - وهنا كانت فلسفة فيخته (1762 1814) Fichte تطوره العقلاني - ذلك أنها تحولت من الأمر الذي يجب العمل به إلى الممارسة التي أراد فيخته أن يطيعها.¹

تلخص هذه الكلمات مدى احتكام هوركايمر إلى تاريخ الفلسفة كمجال لتحديد إحدائيات التحول نحو التشيء، هذا الأخير الذي يعتبر فيخته مسئولاً عنه رغم كونه لا يرقن في فلسفته إلى العملي كمملي للواجب؛ بقدر ما يعطي أهمية كبر للالتزام الأخلاقي تجاه مع ما أصبح المرء مؤمناً أو مقتنعاً به، وربما كان هوركايمر ينزع في نقده إلى هذا المنعطف الإكليريوسي في فلسفة فيخته وفي المثالية بوجه عام، ويتضح ذلك بشكل أفضل حينما يطال نقد هذا الإكليريوس حتى في مجال الرياضيات، هذه الأخيرة التي مثلت الآلهة العلمية الجديدة حسب فهم السيد ماكس، وهكذا تحولت العملية الرياضية إذا صح القول إلى طقوسية فكرية؛ ورغم المحدودية البديهية فهي تطرح نفسها كما لو كانت ضرورية وموضوعية.²

و حينما نجد الرياضيات وهي نموذج العلم إلى اليوم تقريباً هذا التقييم السلبي لدورها؛ فلأن هوركايمر قد كان يصدر في نقديته تلك من مسلمة الذات/الموضوع من حيث أنهما ثنائية لا يمكن رد أحد طرفيها إلى الآخر بأي حال من الأحوال، كما يعني أن نقدية هوركايمر ليست كما كان يشاع عنها بأنها نقدية مباشرة للواقع في شكله المعطى، بل أنها كذلك نقدية تتوسل بتوسطات عديدة كي تصل في الأخير إلى إنجاز نقديتها، وحينما يعود هوركايمر إلى وضعية الرياضيات بين العلوم المعاصرة، وينسب لها هذه القيمة السالبة في كونها قد حلت محل الأسطورة القديمة، أو الآلهة القديمة التي يخلقها الإنسان ثم يعبدها، فهذا يعني أنه لم ينخرط تماماً في المجال العلمي الذي كان سائد ولا يزال، بل يعني أنه كان يتخذ لنفسه هذه المسافة دوماً، فهو قد كان قريباً من الواقع، ولم ضمن هذا الواقع؛ وهو ما يدفعنا تجاه هذا الاستنتاج، جعل هوركايمر الوضعية إلى جانب المثالية والعقلانية، والنزعة العلمية، تحت مجهر النقد يعني أن كل خيوط النسيج المعاصر التي حيكت منها الحقبة المعاصرة لم تكن في نظره، أو بعد نظره فيها وتقديره لها

1 ماكس هوركايمر، ثيودور أدورنو، جدل التنوير، مصدر سابق، ص 47.

2 المصدر نفسه، ص 47.

سوى خيوطا مغشوشة؛ رغم أنها تدعي القيام بعمل إنساني لصالح الانسانية ومن أجل الإنسان، إذ ترفع شعارات السعادة، والرفاه الاجتماعي، والتطور الحضاري الذي تقول أنه تطور روحي وأخلاقي أيضا وليس مجرد تراكم مادي، ونستطيع دون عناء أن نفهم بأن هوركايمر لا ينطلق من أي موهبة أو حس نقدي غير مألوف، فهو يوضب مادة نقده انطلاقا من التاريخ ووصولاً إلى التاريخ، وقد بدى هذا جليا في محاولته نقد النظرة الكانطية للتنوير، فالمفاهيم الكانطية شديدة الغموض¹، بما لا يسمح كفاية لاعتبارها مجرد محاولة معتادة من الفكر البرجوازي لإعطاء الاحترام، الذي لا وجود من دونه للحضارة الغربية... إنها محاولة أكثر سموا وأكثر تناقضا من أية محاولة أخرى، وهي محاولة زائلة أكثر من كل المحاولات الأخرى.² وإذا سألنا عمن يكون المواطن أو الإنسان المتنور إن لم يكن إنسانا وفق النموذج الكانطي في أفكاره عن الواجب، والإرادة الحرة، والعقل الخاص، والعقل العمومي؛ فالإجابة هي: أولا أنه إذا كان وفق ذلك النموذج حقا؛ فإنه مواطن مجنون أو متوهم³ - إذا كان له أن يحتفظ بصفة المواطنة مع جنونه - والمبرر الوحيد لكونه كذلك ثانيا هو: أنه تخلى عن ربح معين استنادا إلى حافز كانط في احترام شكل القانون.⁴ ونحن نتساءل عن أي حافز يقدمه كانط لمواطن يمارس مهمة رسمية أو غير رسمية تستند إلى شيء وحيد هو عقد ممضى من قبل طرفين لا يبدو أن كانط أحدهما على الإطلاق.

1 المصدر نفسه، ص 103.

2 المصدر نفسه، ص 105.

3 المصدر نفسه، ص 105.

4 المصدر نفسه، ص 105.

ایمري لاکاتوس

(1974-1922)

إيمري لاكاتوس

(1974-1922)

د. يسرى وجيه السعيد

سوريا

ولد لاكاتوس في أسرة يهودية في هنغاريا، وكانت حياته رهينة الفوضى التي نجمت عن وصول النازيين إلى السلطة والحرب العالمية الثانية، التي انتهت عندما كان في عامه الدراسي الأخير. وكانت تلك الفترة صعبة بالنسبة لهنغاريا، مع بلد غير متأكد إلى أي صف عليه أن ينحاز، مع هتلر أم مع الحلفاء، ولم يكن لدى هنغاريا إلا القليل من الخيارات. وقد اختارت هنغاريا التعاون مع هتلر.

أمضى إيمري سنوات الحرب في جامعة ديبرسين وتخرج منها عام 1944 بشهادة في الرياضيات والفيزياء والفلسفة، ومن أجل اجتناب مطاردة الألمان لليهود، وهو أحد المنتمين إليهم بحكم الولادة، وقد شاع أنه قد قام النازيون بقتل أكثر من 550 ألفاً من اليهود الهنغار البالغ عددهم 750 ألفاً خلال الحرب، ومن جملتهم والدة إيمري وجدته. كانت هنغاريا تحت وطأة أزمة مالية قاتلة وكان الحصول على مجموعة جديدة من القمصان أصعب من أن يقوم الشخص بتغيير اسمه، لذلك قام بتغيير اسمه، وانسجماً مع وجهات نظره السياسية بدّل اسمه إلى اسم فرد من طبقة العمال وهو لاكاتوس.

وربما يكون استعار الاسم من الجنرال الهنغاري جيوزا لاكاتوس الذي ترأس الحكومة الهنغارية التي كانت تبحث عن السلم لفترة قصيرة قبل أن يضع الألمان رجلهم في هذا المكان. استلم لاكاتوس منصباً في وزارة التعليم الهنغارية عام 1947، لكنه لم يكن ماهراً في تلقي الأوامر من السلطات الروسية بدون توجيه أسئلة، وسرعان ما أدى به ذلك إلى مشكلة سياسية، حيث تم اعتقاله عام 1950 وأمضى ثلاث سنوات في سجون ستالين. بعد أن أحلّي سبيله عام 1953، وهو العام الذي توفي فيه ستالين، كان على لاكاتوس أن يقوم بالبحث

عن عمل، وكان يحقق دخل معيشته من خلال ترجمة كتب الرياضيات إلى اللغة الهنغارية ومن بين الكتب التي قام بترجمتها إلى الهنغارية كتاب (بوليا) كيف تحل المسألة.

وقد وجد لاکاتوس طريقه إلى إنكلترا وبدأ الدراسة في جامعة كامبردج للحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة وهناك التقى بالابستمولوجي البارز باول فير أبند وأصبحا صديقين¹.

كان عمله متأثراً بكارل بوبر وكتاب بوليا وبدأ بكتابة رسالة الدكتوراه الخاصة به بعنوان (البراهين والتفنيدات: منطق الكشف الرياضي).

تم تعيين لاکاتوس في عام 1960 في جامعة لندن للاقتصاد وقام بالتدريس هناك لمدة (14) سنة حتى وفاته. تم وصف محاضراته بهذه المقولة:

(عندما يحاضر، فإن الغرفة تكون مكتظة، المناخ مكهرب، ومن حين لآخر يكون هناك عاصفة من الضحك).

وقد كتب إرنست جيلر وهو أحد فلاسفة العلم المعاصرين للاكاتوس: (كان لاکاتوس يحاضر في موضوع صعب وبمجرد ومليء بالتقنيات والفلسفة وتاريخ الرياضيات والعلم، ويقوم بذلك وفق طريقة تجعل الأمر مفهوماً وساحراً ودرامياً وفوق كل ذلك مسلياً بشكل رائع حتى بالنسبة لغير المختصين).

نشر لاکاتوس كتابه (البراهين والتفنيدات) عام 1963-1964 في أربعة أجزاء في المجلة البريطانية لفلسفة العلم. كان هذا العلم يركز على فرضيات رسالة الدكتوراه التي قدمها وتمت كتابته على شكل مناقشة بين أستاذ ومجموعة من الطلبة. يصف (وورال) -وهو من معاصري لاکاتوس- البحث بقوله:

(بالإضافة إلى القيمة الفلسفية والتاريخية العظيمة فقد كان يتم تداوله بشكل غير مطبوع بأعداد كبيرة). رفض لاکاتوس خلال حياته نشر العمل ككتاب لأنه كان ينوي تحسينه. على كل حال تم نشر العمل على شكل كتاب في عام 1976 من تحرير (جيه، وورال) و(إي، جي، زاهار). تحت عنوان (إيمري لاکاتوس، البراهين والتفنيدات، منطق الاكتشاف الرياضي).

Jancis, Long, **Lakatos in Hungary**, Philosophy of Social Science, Jun, 1998, p.

يصف وورال العمل بقوله: (إن فرضيات كتاب "البراهين والتفنيدات" هو أن تطوير الرياضيات لا يكون بتراكم مطرد للحقائق الخارجية كما تخبرنا بذلك الفلسفة التقليدية للرياضيات، فوفقاً لرأي لاكاتوس فإن الرياضيات تتطور بطريقة أكثر دراماتيكية وإثارة من خلال عملية حدس يتبعها محاولات لإثبات الحدس، أي لتقليله لأنواع حدس أخرى، يتبع ذلك نقد من خلال محاولات إنتاج أمثلة مضادة للفرضيات الحدسية والخطوات المختلفة في البرهان). ويصف هيرش كتاب البراهين والتفنيدات بقوله: (إنه عمل ساحق. إن بريقه الجدلي، وتعقيد النقاشات والتعقيد الواعي لذاته، ووزن التعليم التاريخي، كل ذلك يحير القارئ).

لقد كتب لاكاتوس عدداً من الأبحاث حول فلسفة الرياضيات قبل الانتقال ليكتب بشكل أكثر عمومية عن فلسفة العلم. واستخدم غالباً دراسات حالات تاريخية لتوضيح أفكاره، مثل فرضياته في الدكتوراه.

توفي لاكاتوس في وقت كان فيه في قمة إنتاجه، وكان لديه العديد من الخطط لنشر عمل جديد، والرد على الانتقادات الموجهة إليه وتطبيق أفكاره في مجالات جديدة، وتذكر المصادر المتوافرة روايتين عن وفاته:

الأولى: انه توفي إثر سكتة قلبية حادة.

الثانية: انه مات إثر حادث سير مروع.

ويشير (ورال) إلى أن الإنجاز الذي كان سيفخر به لاكاتوس أشد الفخر قد تركه هو (برنامج بحث مزدهر تم تكريس الكادر له، في جامعة لندن للاقتصاد وفي مكان آخر، من قبل باحثين شباب كانوا مشغولين في تطوير وانتقاد أفكاره المحفزة وتطبيقها في مجالات جديدة). ولقد حث هؤلاء الشباب على القيام ببحث أصلي: إنه يمضي أياماً معهم في العمل على مخطوطاتهم قبل نشرها¹.

لقد حاول لاكاتوس أن يتغلب على أقداره التي جعلت منه غريباً مدى الحياة، حتى أن انتقال لاكاتوس من السياسات الجبرية إلى الأكاديمية البريطانية كميدان للصراع والتنافس، تسمح لنا بالحديث عنه كشخصين، لكننا نفضل الحديث عن شخص واحد امتاز بالقدرة على الجدل والنقاش والبرهان، ولا ننكر هنا انه أحب

انكلترا لأنه فقد حلمه وطموحه في هنغاريا، وقد عبر عن ذلك في رسالة إلى صديقه، كان قد كتبها وهو في أيامه الأربعة الأخيرة قبل وفاته، في أحد المستشفيات الانكليزية قال فيها: "لقد قرروا أنني اصطبغت تماماً بالصبغة الانكليزية، وأن قلبي نتيجة لذلك قد تلاشى¹". لقد فتحت انكلترا له أبوابها وأبدع في تنظيم عدة مؤتمرات هامة كان منها تنظيم المؤتمر الأول والندوة الدولية الأولى عن فلسفة العلم عام 1965، والتي ساهم من خلالها بتحرير المجلة البريطانية لفلسفة العلم. على كل حال عاش لاکاتوس غريباً ومات غريباً، دون أن يكتسب أي جنسية.

لكن لاکاتوس لم يكن مجرد منظر. كان حازماً (مدافعاً عن مبدئه)، وصحفيّاً وسياسياً. قام بالجمع بين المجادلة والإنجازات الساطعة خلال محاضراته، وكان حاد المزاج في مناقشاته، وذو إقناع ساحر في المحادثات الخاصة. وسرعان ما برزت حلقة من الأشخاص لها نفس الذوق العقلي - لم أستخدم كلمة "مفكرين" عن عمد-، لأن آليات التفكير المجرد كانت تشكل ذعراً بالنسبة لللاکاتوس - وللذين كانوا مهتمين في التخلص من الملل غير المحدود والتي تبدو اليوم الخاصية الأساسية للبحث العلمي-. لم تكن الحلقة مقصورة على العقلانيين، إذ أن لاکاتوس لا يمكن أن يكون ضيق العقل، بعد ذلك انضم الطلاب والزملاء الأكبر سناً إلى هذه المجموعة الفكرية الجديدة، والتي تم تأسيسها على الصداقة والاهتمام الظني أكثر من الاتباع التقليدي. كان هذا ممكناً، لأن لاکاتوس كان إنساناً لطيفاً وعطوفاً، وأشد ما كان يثيره اللاعقلانية، واللاعادل المتزايدين في هذا العالم، وبالقوة التي لا يرقى إليها، والتي تعالج بشكل معتدل في كل الميادين وبين كل الناس، بمن فيهم من يطلق عليهم "الشباب"، ومستعداً للدفاع عن أفكاره، وموقفه حتى في ظل الظروف الخطيرة والمسببة للإزعاج، ولا يكون صامتاً، وكان مدركاً للسخرى المطلق لكل المغامرات البشرية. إن رجلاً مثله لا يمكن فهمه فهماً تاماً على أساس أعماله الكتابية فقط. وهذا العمل سيظل حياً فقط في أيدي الذين يمتلكون حرية مماثلة، ويستمتعون بالحياة على نحو مشابه، ولديهم نفس وفرة الأفكار.

ولقد ساهم هذا الاستمولوجي في تقديم معيار جديد للحكم على المعرفة العلمية، منطلقاً من تحديد منهج للعمل يؤدي إلى النتائج التي تثبت صحة نظرية أو بطلانها، وإن دراسة استمولوجيا لأكاتوس تؤيد القائلين بضرورة علم المناهج (المثيودلوجيا) داخل الاستمولوجيا، باعتبار أن العلم الذي يبحث فيه الاستمولوجيون جوهره منهجي، ويرتكز في ماهيته على المناهج¹؛ فالمناهج أمر يهم الاستمولوجي مهما كان أسلوبه واتجاهه.

ودراسة لأكاتوس تضعنا أمام نوع دقيق من الاستمولوجيا، ونقصد بها الاستمولوجيا التحليلية التي تستخدم المنهج التاريخي. ومن الضروري هنا التأكيد على التقارب الواضح بين الاستمولوجيا التحليلية وتاريخ العلوم، خاصة، عندما يأخذ هذا الأخير شكلاً فلسفياً فيحاول عقلنة الصيرورة العلمية.

وخلاصة القول: إن المنهج الأساسي المستخدم في الاستمولوجيا هو المنهج الفلسفي بمعناه التأسيسي، لكن الاستمولوجي قد يستعمل المنهج التاريخي، ويقترب منهجياً من تاريخ العلوم عندما يختار التحليل².

ولعل ما قدمه لأكاتوس من منهجية برامج الأبحاث العلمية، بوصفها فلسفة مبتكرة أصيلة يعود إلى جملة من الأسباب التي نلخصها في المفهوم الجدلي، والنقدي للمثيودلوجيا، وإخفاق الفلسفة التبريرية، إضافة إلى الصعود المتنامي للفلسفات اللاعقلانية.

1 - برامج الأبحاث العلمية

وتعتبر منهجية برامج الأبحاث العلمية محاولة جادة، وأساسية في اكتشاف الأثر المنهجي الفعلي لنيوتن. فقد عبر لأكاتوس عن ذلك قائلاً: "لقد خلق منهج نيوتن العلم الحديث، على حين أن نظريته في المنهج قد خلقت فلسفة العلم الحديث"³.
لقد اهتم لأكاتوس بالجانب المنهجي في العلم اهتماماً كبيراً، فأعطى للمثيودلوجيا بُعداً حركياً أو دينامياً، كما اعتبر مفهوم التكذيب خاصية أساسية

1 بثته، عبد القادر، الاستمولوجيا (مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 58.

2 المرجع نفسه، ص 80.

3 Lakatos, I, Newton Effect on Scientific Standards, Op.Cit, p. 221.

للعلم، وتساءل: هل ينمو العلم إذا بنيناه على أساس منهج التكذيب البوبري؟؛ والذي نلخص محتواه بأن "آلاف الوقائع لا تثبت صحة النظرية، في حين أن واقعة واحدة نافية. فأي دليل تجريبي واحد يمكنه أن يكذب كل نظرية على حدة، وبصورة مستقلة عن غيرها، ثم ترفض وحدها دون غيرها لتستبدل بغيرها"¹. وهذا لم يقنع لاکاتوس، مما دفعه إلى القناعة بأن التقدم العلمي لا يتأتى عبر الانتقال من نظرية معينة إلى أخرى، بل بالانتقال من برنامج بحث علمي - مجموعة من النظريات العلمية - أصبح مندهوراً، إلى برنامج علمي آخر يبدو تقدماً، مما يجعل الميثودولوجيا تعبيراً عن عقلانية التقدم العلمي. ونقدم فيما يلي تعريفاً لبرنامج البحث العلمي الذي ابتكره لاکاتوس وأجزاء هذا البرنامج².

أولاً- بنية برنامج البحث العلمي:

لقد ناقش لاکاتوس مشكلة التقييم الموضوعي للنمو العلمي وفق مصطلحات تحويل المشاكل التقدمي والتراجعي في سلسلة من النظريات العلمية، وقد رأى أن مثل هذه السلاسل الأكثر أهمية في نمو العلم تتميز باستمرارية معينة تقوم بربط عناصرها، وهذه الاستمرارية تستنبط من برنامج بحث أصلي تمت الإشارة إليه في البداية.

ويتكوّن هذا البرنامج من قواعد منهجية: البعض منها يخبرنا عن المسارات التي يجب على الباحث اجتيازها (والتي يدعوها الموجه السلبي)، وبعضها الآخر يخبرنا عن المسارات التي يجب إتباعها (الموجه الإيجابي). فضلاً عن النواة الصلبة والحزام الواقعي. وفي هذا يقول لاکاتوس: "ما لديّ في ذهني بشكل أساسي ليس العلم ككل، بل برامج بحث معينة، كالبرنامج المعروف بميتافيزيقيات ديكارتية - والتي هي نظرية ميكانيكية عن الكون-، ووفقاً لها فإن الكون عبارة عن ساعة كبيرة (ونظام الدوامات) مع التشديد على أنه السبب الوحيد للحركة - تعمل كمبدأ توجيهي قوي. وهذا بالتالي لا يشجّع على العمل على إنتاج نظريات علمية-

1 تيس، يوسف، "تاريخية العلم: النفي محرك للعلم، نموذج كارل بوبر"، مرجع سابق، ص 294.

2 Koetsier, T, Laktose's, Philosophy of Mathematics, Studies in the History and Philosophy of Mathematics, Vol.3, North Holland, London, 1991, p. 6.

(كالنسخة الأصلية لنظرية نيوتن عن الفعل عن بعد) - لم تكن متناسقة معها (موجه سلبي). ومن ناحية أخرى، فإنها تشجع على العمل على فرضيات مساعدة يمكن القول إنها حفظتها من الدليل المضاد الظاهر، كالمدارات البيضوية لكيبيلر (موجه إيجابي)¹.

لقد شرح لاكاتوس بنية برنامج البحث العلمي الذي ابتكره في كتابه (منهجية برامج البحث العلمي) بما لا يزيد عن أربع صفحات، ثم حاول تعميم تطبيق هذا البرنامج وتلك المنهجية على معظم دراساته.

يتكون برنامج البحث العلمي من المفاهيم الأساسية التالية: النواة الصلبة، والحزام الواقى للنظريات، والموجه الإيجابي، والموجه السلبي.

بالنسبة للنواة الصلبة فهي السمة المحددة للبرنامج، وهي مجموعة من الافتراضات غير القابلة للدحض من خلال قرار منهجي للخصوم، وعادة ما يكون قرار حماية هذه الافتراضات غير مفصل بشكل واضح، أو حتى غير معترف به بشكل واضح من قبل العلماء، لكنه يشكل البنية الأساسية لتقليد بحث خاص، يعمل على إدماجه في برنامج بحث، وذلك من خلال تغيير الافتراضات الأساسية للعالم حيث يختار نواة صلبة محددة، وبالتالي فإن برنامج البحث يُبنى عليها².

إن النواة الصلبة - كما شرحها لاكاتوس - لبرنامج بحث محدد يبرز بشكل تدريجي، ويكتسب صلابته ببطء عبر السنين، وهذا يعني أنه يجب الانتباه في اختيار أي من سمات البرنامج التي تشكل النواة الصلبة. وهنا، فإن لاكاتوس قد دعا الممارسين المفترضين لمنهجيته إلى إتباع الدراسات الدقيقة والتفصيلية للنصوص التي يرغبون في تطبيق المنهجية عليها.

ويطرح لاكاتوس إمكانية استخدام إبداعنا في تفضيل أو حتى اختراع فرضيات مساعدة، تشكل ما نعتة حزاماً واقعياً حول النواة الصلبة. ويرى أن علينا

Lakatos, I, The Methodology of Scientific Research Programmers, 1
Op.Cit, p. 47

Robin, Craw and Western, Peter, "Pan biogeography: A progressive 2
Research Programmers", systematic Zoology, Vo.33, No.1 (Mar.
1984), p. 2.

توجيه طريقة العمل إلى هذه الفرضيات. وهذا الحزام الواقعي من الفرضيات المساعدة هو الذي سيتحمل وطأة الاختبارات ويتعرض للضبط ولإعادة الضبط، أو حتى الاستبدال التام، للدفاع عن النواة التي يتم صوغها¹.

فالفرضيات التي تشكل هذا الجزء من البرنامج هي ما يدعوها لاکاتوس بالحزام الواقعي (أو الوقائي **Protective Belt**)، وهي ما يجب أن تتوجه نحوها إدارة نشاطات البحث، وذلك وفقاً لإرشادات مساعدات كشف البرنامج الإيجابية.

ويتألف الحزام الوقائي من افتراضات مساعدة تُلحق بالمحتوى الصلب، وافتراضات هي أساس تصوير الظروف الأولية وبيانات المشاهدة، وعلى ذلك، يجب أن يتم إخضاع الحزام الوقائي للاختبارات، ويتم تعديله، وإعادة تطويره، أو حتى استبداله لكي يحمي النواة الصلبة.

ومن هنا، فإن معيار تقدم برنامج البحث هو نجاحه في حماية النواة الصلبة، وذلك من خلال الاكتشاف المستمر للظواهر الجديدة التي تدعمه، وبشكل مماثل، يعتبر غير متقدم إن لم ينجح في ذلك. ووفقاً لاکاتوس، فإن تأكيد الافتراضات له أهمية أكبر من تشويهها، فبرنامج البحث محكوم بالبرنامج، على الأقل في عملية إنتاج المكتشفات الجديدة التي تُغني نمو العلم.

ولدعم ما سبق، فإن لاکاتوس يعتبر المثال التقليدي لبرنامج بحث ناجح هو نظرية الجاذبية لنيوتن: (فبرأيه: ربما هي أنجح برنامج بحث على الإطلاق²).

يقول لاکاتوس: "عندما تم إيجاد النظرية للمرة الأولى، واجهتنا حالات غير سوية (ندعوها: أمثلة مضادة)، لكن أتباع النظرية النيوتونية قاموا بإبداع وإصرار ذكيين بتحويل الأمثلة المضادة واحداً تلو الآخر إلى أمثلة داعمة، لقد قاموا بتحويل كل صعوبة جديدة إلى نصر جديد لبرنامجهم. ويشرح لنا لاکاتوس كيف يقيدنا (الموجه السلبي)، وبمنعنا من تغيير طريقة العمل مع قوانين نيوتن الثلاثة عن الديناميك (الحركة)، وقانون الجاذبية. فهذه النواة غير قابلة للدحض من خلال قرار منهجي يصدر عن معارضي: إن الأمثلة المضادة (كالحالات غير السوية) يجب أن

Lakatos, I, The Methodology of Scientific Research Programmers, 1
Op.Cit, p. 48

Ibid, p. 49. 2

تؤدي فقط إلى تغيير في الحزام الواقى. فيغدو الحزام الواقى (الوقائي): مجموعة طيعة (مرنة) من الفرضيات المساعدة التي تحتل وطأة الاختبارات، والتي يتم إنشاؤها وإعادة ترتيبها والتخلص منها - أحياناً - بحسب الإرشادات، وإن توسيع الحزام الواقى يُفضي إلى سلسلة من النظريات، أو كما يقول لاكاتوس: "إن سلسلة من النماذج الأكثر تعقيداً تحاكي الواقع؛ إذ يتركز اهتمام العالم على بناء نماذجه متبعاً تعليمات يتم وضعها من قبل الجزء الإيجابي من برنامجه"¹.

فالموجه الإيجابي²: وهو الجزء الثاني المهم بعد (النواة الصلبة) - وقد لاحظنا أن لاكاتوس عني به- يقوم بإنشاء الحزام الواقى. فبرامج البحث، بالإضافة إلى موجهها السلبي، تتميز بموجهها الإيجابي، حتى أن معظم برامج البحث التقدمي هي شكل متناسق وسريع يمكن أن تختزل الدليل المضاد لها بشكل تجريبي فقط: والحالات السوية لا يمكن التخلص منها بشكل كامل.

ولكن، يحذرنا لاكاتوس من الاعتقاد بأن الحالات غير السوية التي لم يتم تفسيرها - الألفاظ كما يسميها توماس كون- قد تم أخذها بترتيب عشوائي، أو أن الحزام الواقى يتم بناؤه بنمط انتقائي، بدون أي ترتيب وفق قناعة مسبقة.

إن الموجه السلبي يحدد ما هي النواة الصلبة للبرنامج القابل للتكذيب من قبل قرار منهجي للخصوم، أما الموجه الإيجابي فيتكون من مجموعة مصاغة تفصيلياً على نحو جزئي من اقتراحات حول كيفية تغيير وتطوير الحالات المتغيرة القابلة للتنفيذ لبرنامج بحث، وكيفية تعديل وتعقيد الحزام الواقى القابض للدحض.

كما أن الموجه الإيجابي لبرنامج ما يحفظ العالم من الإصابة بالتشوش في أفق واسع من الحالات غير السوية (الأمثلة المضادة)³ - على حد تعبير لاكاتوس-، وربما كان قصد لاكاتوس أن يعطي للموجه الإيجابي تلك الأهمية الكبيرة، لأن هذا الأخير يحول انتباه العالم إلى بناء نماذجه بإتباع تعليمات تم وضعها في الجزء الموجب من برنامجه، وأن يتجاهل الأمثلة المضادة الفعلية.

Robin, Craw, and Westen, Peter, "Panbiogeography: A progressive Research Programme", Op.Cit, p. 3. 1

* الموجه الإيجابي: يرشد العلماء إلى ما ينبغي أن يحتذوه والمرجه السليبي يرشد إلى ما ينبغي أن يجتنبهوه. 2

Lakatos, I, The Methodology of Scientific Research Programmers, Op.Cit, p. 49. 3

فإذا عدنا- مع إحالات لأكاتوس- إلى نيوتن، نجد أنه يضع أولاً برنامجه من أجل نظام كوكبي له نقطة ثابتة مثل الشمس، ونقطة واحدة منفردة، مثل الكوكب. لكن هذا النموذج قد تم حظره من قبل القانون الثالث للحركة من نيوتن ذاته، لذلك، كان لا بد من استبدال النموذج بنموذج آخر تدور فيه الشمس والكواكب حول مركزهم المشترك الخاص بهم للجاذبية. فهذا التغيير لم يتم تحفيزه من قبل أي مشاهدة (فاليبيانات لا تشير إلى حالة غير سوية هنا). لكن، من خلال صعوبة النظرية في تطوير البرنامج. وبعد ذلك أعد نيوتن برنامجه من أجل المزيد من الكواكب كما لو أن هناك مجرد قوى مركزها الشمس، وليس فيما بين الكواكب. وبعد ذلك، عمل نيوتن على الحالة حيث الشمس والكواكب ليست نقاط كتلة بل كرات كتلة. وبمتابعة التطور في عمل نيوتن فنحن نجد أنه أخذ يعمل على الكواكب الناتجة، بدلاً من الكواكب المستديرة، وبعد ذلك أعد برنامجه من أجل المزيد من الكواكب، كما لو أن هناك مجرد قوى مركزها الشمس وليس فيما بين الكواكب.

وعلى هذا يعقب لأكاتوس: "لقد ازدري نيوتن الأشخاص الذين يتعشرون عند أول نموذج بسيط، وليس لديهم القدرة على تطويره إلى برنامج بحث، والذين يظنون أن أول رؤية تشكّل اكتشافاً. فقد توقف نيوتن إلى أن وصل برنامجه إلى تحول متقدم وملحوظ"¹.

ولا يخفي لأكاتوس زوّدَه عن أصالة نيوتن، حتى أنه في معظم ما كتب اعتبر أن "الله قد قال لنيوتن كُن، فكان، ثم كان كل شيء نوراً"². ونسوه هنا إلى أن لأكاتوس، ومن خلال شرحه لنظرية نيوتن قد بين إمكانية صياغة الموجه الإيجابي لبرنامج بحث على شكل مبدأ ميتافيزيقي. فعلى سبيل المثال، يمكن للمرء أن يصوغ برنامج نيوتن على الشكل التالي:

(الكواكب تجذب الذرى الدوارة للشكل الكروي)، ويستدرك لأكاتوس، بأن الكواكب لا تحكمها الجاذبية فقط، إذ إن لها خصائص كهربائية يمكن أن تؤثر على حركتها.

Lakatos, I, The Methodology of Scientific Research Programmers, 1
Op.Cit, p. 49

Lakatos, Imre, and Musgrave, Alan, Problems in the Philosophy of 2
Science, North Holland Publishing Company, Amsterdam, N.H, 1968, p. 1

ومن هذا التنويه نستطيع أن ندرك أن الموجه الإيجابي أكثر مرونة من الموجه السلبي، علاوةً على ذلك، ففي بعض الأحيان، وعندما يدخل برنامج بحث في طور التراجع (التفكك)، فإن قليلاً من الثورة، أو التحويل الإبداعي في الموجه الإيجابي يدفع برنامج البحث إلى الأمام مرة أخرى، لذلك يبدو جلياً من وجهة نظرنا، أن لاکاتوس يفضل فصل النواة الصلبة عن المبادئ الميتافيزيقية الأكثر مرونة المعبرة عن الموجه الإيجابي.

ومما سبق، تُبين اعتبارات لاکاتوس أن الموجه الإيجابي يمكن أن يُصاغ بشكل أكمل، وبغض النظر عن التنفيذات، لكن، ينوه ثانيةً إلى أنها قد تبدو تأكيدات أكثر مما هي تنفيذات، على الرغم من أن الإنسان يجب أن يشير إلى أن أي تحقق للنسخة (ن+1)؛ (أي الجديدة) للبرنامج هو تنفيذ للنسخة (ن) (القديمة)، ولا يمكننا أن ننكر أن بعض الحالات الملغية للنسخ التالية يمكن توقعها دائماً¹، وهذا ما يقود لاکاتوس إلى ما يلي:

يمكننا أن نُقيّم برامج البحث، حتى بعد إلغائها من أجل طاقتها التوجيهية، وفقاً للسؤالين التاليين: كم حقيقة جديدة أنتجت؟. وكم كانت طاقتها كبيرة لشرح تنفيذاتها في مسار نحوها؟.

وهذا يشير إلى أن برنامج البحث يعتبر متقدماً من الناحية النظرية إذا قاد كل تعديل إلى إنتاج توقعات جديدة، ويعتبر برنامج البحث إيجابياً من الناحية التجريبية في حال تم إثبات بعض هذه التعديلات على الأقل، وذلك من خلال فرصة اكتشاف حقائق جديدة توافق التوقعات الجديدة². وهذا بدوره يطرح عاملاً جديداً طالما أكد عليه لاکاتوس، ونقصد هنا عامل الزمن، فكم من الوقت يجب أن ينقضي قبل أن نستطيع اتخاذ القرار بأن برنامجاً للبحث قد تدهور تدهوراً خطيراً، وبأنه عاجز عن أن يقود إلى اكتشاف ظواهر جديدة؟ وبناءً عليه، إننا لانستطيع أبداً أن نقول: إنه قد تدهور تدهوراً تاماً، ومن ثم يبقى من الممكن دائماً، أن يقود تعديل بارع لحزامه الواقعي إلى اكتشاف

Lakatos, I, The Methodology of Scientific Research Programmers, 1
Op.Cit, p. 52

Robin, Craw and Western, Peter, "Panbiogeography: A progressive 2
Research Programmers", Op.Cit, p. 4.

عجيب، يزرع في البرنامج الذي أُعتبر متدهوراً حياة جديدة، ويضعه في طور التقدم¹.

والسؤال الآن: إذاً كيف يتم إحباط أو تراجع برنامج بحث متطور؟ للإجابة على هذا السؤال، يذكر لاكاتوس ما يفيد في ذلك معتبراً أنه "يمكن مراجعة برنامج بحث متطور من الناحية النظرية من خلال سلسلة طويلة من التفنيدات، التي تتحول بالنتيجة إلى تعزيزات من خلال فرضيات مساعدة غير أصلية"، ومتابعاً: "إن منهجيتي تقوم فقط بتقييم النظريات المنشأة بشكل كامل (أو برامج البحث) لكنها تفترض عدم تقدم النصيحة إلى العالم بخصوص الوصول إلى نظريات جيدة، ولا حتى حول أي من البرنامجين المتنافسين يجب أن يعمل عليه"². وهو يرى أن: المنهجيات الحديثة (وكان يجعل منهجيته من ضمنها) تتكون فقط من مجموعة من القواعد من أجل تقييم النظريات المنشأة بشكل مسبق. في موضع آخر يقول بأن العلماء لديهم الحرية (من خلال منهجيته) لاتخاذ قرار حول أي برنامج يريدون العمل عليه، ويتابع لاكاتوس: "ومهما يكن الأمر الذي قام به العلماء، يمكنني أن أحكم عليه إذ يمكنني القول إذا حققوا تقدماً أم لا. لكن لا يمكنني أن أقدم لهم النصيحة - ولا أرغب في تقديم النصيحة إليهم- في أي اتجاه عليهم أن يمضوا بحثاً عن التقدم"³.

وهنا لنا أن نلاحظ تناقض لاكاتوس الذي بدا واضحاً أحياناً في عدد من مؤلفاته: إذ يذكر في مقام آخر بأنه "لا ينصح بالنسبة لمن يلتصق ببرنامج واحد أن ينتقد النواة الصلبة لبرنامج آخر. فيمكن أن تبدو النواة الصلبة لبرنامج ما غير معقولة تماماً أو غير واقعية، لكن إذا أصبح ذلك البرنامج أكثر تقدماً من منافسيه، فإن قرارات خصومه تكون بتبني تخمينات قوية لأن افتراضاتهم الأساسية تم تبريرها"⁴. وهنا نراه تارةً ينصح... وتارةً أخرى يمتنع عن النصيحة.

1 شالمز، آلان، نظريات العلم، مرجع سابق، ص 92.

2 Kostas, Gavroglu, and Pantelis, Nicolas, Imre, Lakatos and Theories of Scientific Change, Op.Cit, p. 15.

Ibid. 3

4 I, Grattan, "Lakatos and the Philosophy of Mathematics, and Science on Popper's", the British Journal for the History of Science, Vol.12, No.3 (Nov., 1979) pp. 317-337, p. 327.

يحاول لاكاتوس أن يثبت أن فكرة الموجه السلبي لبرنامج بحث علمي تعقلن المذهب التقليدي الكلاسيكي على حد مقبول. إذ ربما نقرر بشكل عقلائي ألاّ نسمح للتفنيدات بأن تزيف النواة الصلبة مؤقتاً، طالما أن المحتوى التجريبي المدّعم للحزام الواقعي للفرضيات المساعدة يزداد، لكن طريقة لاكاتوس تختلف عن المذاهب السابقة إذا أننا نحافظ على ذلك إذا وعندما يتوقف برنامج عن الإسهام بحقائق جديدة.

وهكذا، فإن منهجية برامج البحث العلمي تعبّر عن الاستقلال النسبي للعلم النظري، وهي حقيقة تاريخية لا يمكن تفسير عقلانياتها من قبل أتباع المذاهب التكوينية السابقة (الدوغمائية والمنهجية البورية). فالمشاكل التي يختارها بشكل عقلائي العلماء الذين يعملون في برامج بحث قوية أمر يتم تحديده من خلال الموجه الإيجابي للبرنامج أكثر من أن يتم ذلك من قبل الحالات غير السوية.

يقترح لاكاتوس أن يتم إعداد جدول بالحالات غير السوية لكي يتم وضعها جانباً على أمل أن تعود هذه الحالات إلى تعزيز البرنامج في مسار مطابق. ويستطيع العلماء فقط أن يراجعوا اهتمامهم حول الحالات غير السوية، ويقصد لاكاتوس بالعلماء أولئك المنهمكين في التجارب وتمارين الخطأ، أو الذين يعملون في طور التفكك لبرنامج بحث عندما يكون التوجيه الإيجابي خارج المسار¹.

ثانياً- دراسة تحليلية نقدية لبرنامج البحث:

نلاحظ أن طرح لاكاتوس لبرنامج البحث العلمي يعارض أتباع الزيفية البسيطة (التكوينية الدوغمائية) الذين يتبنون واقع أن النظرية التي يتم دحضها بالتجربة ليست عقلانية، وقد دعوا إلى ضرورة استبدال النظرية القديمة المفندة بنظرية جديدة غير مفندة.

لا يستطيع القارئ لكتب لاكاتوس أن يتجاهل الموضوعية والعقلانية التي تتسم بها كتاباته، فهو يريد أن يقول دائماً إن إمكانية معرفة أي النظريات صحيحة أمر يمثل صعوبة حقيقية، ولا بد أن لاكاتوس كان متأثراً بديكارت حين دعا إلى حل تلك المشكلة عن طريق عقولنا الخاصة، وأن نعتبر أن نقطة بدايتنا الفلسفية

Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmers, 1
Op.Cit, p. 52.

تكمّن من حقيقة أننا كائنات طبيعية ضمن عالم طبيعي. وعندما نقوم بهذا الأمر فلن يبقى هنالك أي سبب يجعل معرفتنا تأتي من خلال حقيقة أن بعض المعتقدات المحددة تمثل العالم بشكل صحيح وأن بعضها الآخر يمثله بشكل خاطئ. وبدوره يقترح لاكاتوس بأن الكائنات البشرية هي دائماً عقلانية، عندما تكون متجردة من التأثير الخارجي المفسد. وإن قبول هذا الافتراض المسبق يتوقف على كيفية تفكيرك بمفهوم العقلانية¹.

ولعل الموضوعية تقودنا إلى نقد لاكاتوس ذاته، ففي الوقت الذي أكد فيه فيلسوفنا أن التفكير المنهجي المبكر حاول بشكل مضطرب أن يطعّم بين منهجيات علمية غير متناسقة، نجد أن لاكاتوس قام بنفس الخطأ في متابعة بوهر. فبالنسبة لـ (MSRP) حاولت الجمع بين تقاليد منهجيات غير متناسقة. ومن جهة أخرى، احتفظ لاكاتوس بفكرة التقليد التوليدي بأن نظريات جديدة يجب تحفيزها، أو حتى اشتقاقها، من خلال هيكل من النتائج السابقة والمبادئ الموجهة المعقولة، التي أطلق عليها لاكاتوس (النواة الصلبة) و(الموجه الإيجابي) للبرنامج (كما مرّ معنا)، كما أنه، اعتنق وجهة نظر بوهر بأن التوقع الجديد الناجح هو المصدر الوحيد للدعم التجريبي في العلم، وبالتالي فإن الطريقة التي تم من خلالها توليد ادعاءات علمية لا توفر على الإطلاق أي دعم معرفي مهم كان².

ولا بد أن لاكاتوس كان مدركاً لهذا الأمر، واقترح أن رفض النظريات المتحللة ينبغي ألا يكون شديد العنف، وقد حاول الخروج من المأزق البوهرى، فقد دعا غير مرة إلى اعتبار أن الفشل في إثبات زيف نظرية لا يعتبر سبباً للاعتقاد بها، وبشكل خاص عندما يشمل ذلك الفشل تحلاً متطوراً لتلك النظرية. وقال: "إن الإيمان بنظرية يحتاج إلى دليل إيجابي بأنها أكثر احتمالاً لتكون صحيحة (أو تقترب من الصحة)، أكثر من بقية النظريات المنافسة لها³. لقد كان مبتغى

Kostas, Gavroglu, and Pantelis, Nicolas, **Imre Lakatos and Theories of** 1

Scientific Change, Op.Cit, p. 434.

Nickles, Thomas, "Lakatosian Heuristics and Epistemic Support", 2
Op.Cit, p. 183

Kostas Gavroglu, and Pantelis, Nicolas, **Imre Lakatos and Theories of** 3
Scientific Change, Op.Cit, p. 229.

لاكاتوس من تقييم المنهجيات في المقام الأول هو أن يقوده ذلك التقييم إلى المعتقدات الصحيحة، لذلك طلب أن نختار بدقة ذلك الوصف المنهجي الذي يقوم بهذا الدور.

ونفق هنا مع (باول فييرأبند) بأن منهجية برامج البحث لا تقوم باختبار النظريات، بل إنها تختبر برامج البحث التي تعتبر نتيجة للنظريات المرتبطة معها بجوهر قوي، فليست هناك حاجة لصياغة كل المواقف البديهية والمساعدة، عند هذه النقطة يجب على البحث أن يمضي أعمق من البحث البوبري، كما أن منهجية برامج البحث لا تختبر فقط برامج البحث بنفسها، بل إنها تختبرها أيضاً بالمقارنة مع البرامج المتنافسة¹. وكما ذكرنا سابقاً، هناك معيار آخر يتم وفقه تقييم ميزات برنامج البحث، وهذا المعيار هو درجة خاصة من الترابط المنطقي الذي يتضمن وضع التفاصيل لبرنامج محدد من أجل البحث المستقبلي.

لقد كانت نظرية برامج البحث العلمي التي قدمها لাকاتوس محاولة جادة لتجاوز الأخطاء التي ارتكبتها النظريات السابقة في تفسير تطور المعرفة العلمية، ابتداءً من المذهب الاستقرائي مروراً ببوبر وتوماس كون وصولاً إلى ما قدمه لাকاتوس نفسه، فقد حاول لাকاتوس التخفيف من دور التجربة والتقليل من أهمية التأكيد، ورأى أنه في الوقت الذي دعا فيه توماس كون لاستخدام علم النفس لشرح الثورات العلمية، فإن منهجية برامج البحث يمكن أن تقدم وصفاً منطقياً عقلياً.

ونحن نرى أن منهجية برامج البحث، كانت بمثابة توليفة ذكية من لাকاتوس لكنها لم تستطع أن تغلب على منافساتها، إلا أنها تجاوزت تلك النظريات السابقة ببعض النقاط.

فإذا كان (توماس كون) قد قدّم وصفاً شديد العمومية لتطورات العلم*، نرى أن لাকاتوس يُلح على النظر إلى تفاصيل محددة: ما هو الجزء الصلب، ما هو الحزام

1 Feyerabend, Paul, "Imre, Lakatos", Op.Cit, p. 14.

* أطلق توماس كون مصطلح النموذج Paradigm على الإنجاز العلمي الذي يتسم بأنه لا يقبل التكرار، بل يظهر، ويختفي ليحل محله نموذج آخر مختلف، وحين يظهر نموذج، يصبح هو السائد تكون الفترة أو الزمن الذي يسود فيه هو ما يمثل العلم السوي. أما لو حدث تغير أدى إلى ظهور نموذج آخر فتكون قد حدثت بذلك ثورة علمية، وعندها يتم الانتقال من نموذج لآخر.

الراقي، ما هو المساعد، كيف نستخدم هذه العناصر في شرح ظاهرة معينة، وهكذا...؟ فتصبح نظرية لاكاتوس أكثر تعقيداً على نحو كبير مما هو لدى توماس كون، وبالتالي فإن هذا سوف يؤدي إلى بحث أكثر تفصيلاً وأكثر اكتشافاً. أو ربما نقول سيؤدي إلى بحث فلسفي أكثر منه سيكولوجي (كما هو عند كون مثلاً)، فقد حوّل (كون) سؤاله عن المعرفة العلمية ونموها إلى مسألة نفسية، أما الأسئلة التي طرحها لاكاتوس فهي أسئلة فلسفية إبستمولوجية، ويقول لاكاتوس في هذا: "إن سؤال التقييم يختلف تماماً عن سؤال: كيف ولماذا تنبثق النظريات العلمية؟ فتقييم التغير هو مشكلة تقيمية Normative تصلح كمادة للتفلسف، أما تفسير التغير (بمعنى تفسير القبول والرفض الفعليين للنظريات) فهو مسألة نفسية¹". فإذا كان (كون) مخالفاً لبوبر حيث استبعد تكذيب النظريات بواسطة الخبرة، وأكد أن هناك نظريات كثيرة استبدلت قبل أن تُختبر. ومن ثم فإن الاختبار ليس مهماً بالضرورة، سنجد لاكاتوس متفقاً في هذا الاعتراض مع (كون). لكنه أيضاً يعتبر تطور العلم - وفقاً لآراء كون - هو تطور لا استقرائي ولا عقلائي، وبالتالي يردّ فلسفة العلم الكونية إلى علم نفس المجتمع، وليس علم النفس الفردي. وعلى هذا فإن لاكاتوس يعتبر أن (كون) قد درس عقل المجتمع العلمي بدلاً من عقل العالم الفردي.

لقد لخص (آلان شالمرز) فلسفة توماس كون بالتخطيط التالي:

"ما قبل العلم ← علم نمطي ← أزمة علمية ← ثورة علمية ← علم نمطي جديد ← أزمة علمية جديدة ← ... الخ"².

ومن هذا المخطط يتبين لنا أن تقييم النماذج يرتكز على مبادئ ذاتية غير قابلة للتحديد الموضوعي، و"حين نقبل أنموذج قياسي وفقاً لفلسفة كون، فنحن لا نقبل نظرية فقط، بل نقبل معها كذلك مناهج، ومعايير، وتقاليد تعد كمبررات رئيسية لقبول النموذج في مواجهة منافسيه، وعلى هذا النحو يصير كل أنموذج

1 حسن، هاني مبارز، إبستمولوجيا تقييم العلم وتاريخه، مرجع سابق، ص 123، وللمزيد اقرأ:

Lakatos, I, Why did Copernicus's Research Programmer Supersede Ptolemy, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 168.

2 شالمرز، آلان، نظريات العلم، مرجع سابق، ص 95.

يربر ذاته بذاته، فتقييم المعرفة العلمية، من ثم لن يكون موضوعياً بأية حال من الأحوال¹.

وربما كان لاكاتوس محقاً بنقده لكون، لأن تفسير التقدم -حسبه- لا بد أن يرسو في نهاية المطاف على عوامل اجتماعية ونفسية، وعلى توصيف لنسق العلم أو الإيديولوجيا.

ولأنه بضدها تتميز الأشياء، فإن لاكاتوس، في الضفة الأخرى، يعتبر أن تقييم نمو العلم وتقدمه، هو أصل الميثودولوجيا، بل هو الهدف الرئيس والمهمة الأساسية لأي ميثودولوجيا علمية، وأي تفسير عقلاني، وأما التفسير السيكوسوسيولوجي فهو في المرتبة الثانية من الأهمية.

إن برامج الأبحاث العلمية اللاكاتوسية تغدو استراتيجية قابلة لأن تصبح علم، وقابلة للتطور، وللتجاوز بأن. فقد لاحظنا من خلال دراسة تقدم وتدهور برنامج بحث معين، أن لاكاتوس كاد أن يوحد بين العلم الناضج (الحقيقي) والعلم (الزائف) لأن هذا الأخير يمكن أن يتحول إلى علم ناضج في لحظة من اللحظات وربما نفهم من العلم الزائف بعض المدارس المعرفية التي تدّعي العلمية، وهو أي العلم الزائف هنا يختلف عن اللاعلم الذي نقصد به الأسطورة والميتافيزيقا، وفقاً للاكاتوس.

ومن هذا المخطط يتبين لنا أن تقييم النماذج مرتكز على مبادئ ذاتية غير قابلة للتحديد الموضوعي، و"حين نقبل أنموذجاً قياسياً وفقاً لفلسفة (كون)، فنحن لا نقبل نظرية فقط، بل نقبل معها كذلك مناهج، ومعايير، وتقاليد تعدد كمبررات رئيسة لقبول النموذج في مواجهة منافسيه، وعلى هذا النحو يصير كل أنموذج يربر ذاته بذاته، فتقييم المعرفة العلمية من ثم لن يكون موضوعياً بأية حال من الأحوال².

1 حسن، هاني مبارز، ص 29، وللمزيد انظر: Scheffler, I, **Science and Objectivity**, New York, the Boss-Merrill Co. 1967, p. 84.

2 المرجع السابق، ص 29، وللمزيد انظر: Scheffler, I, **Science and Objectivity**, New York, the Boss-Merrill Co. 1967, p. 84.

لقد كان هاجس لاكاتوس أثناء كتابة أبحاثه، وكما لاحظنا من خلال قراءة معظم أعماله، هو ضرورة التمييز بين النشاط العقلاني لنمو المعرفة والنشاط اللاعقلاني.

ولقد تعرضت منهجية لاكاتوس للنقد مثلها مثل أي طرح فكري جديد، فهذا (إيان هاكينغ) فيلسوف العلم المعاصر، وأحد أهم قراء لاكاتوس يذكر: "إن ما يسميه لاكاتوس منهجية هي نظرة إلى الوراء، إنما نظرية من أجل تحديد خصائص الحالات الفعلية لنمو المعرفة والتمييز بينها وبين المدّعين. المنهجية ببساطة هي ارتداد للماضي، إن لاكاتوس - حسب هاكينغ - يمضي بالعقلانية إلى مجالات بعيدة عن القبول الشائع.

في الوقت الذي يردد لاكاتوس بأنه يصوغ عقلانية ثابتة. إنه يقف ضد فكرة أن التجارب الحاسمة يمكن أن تفصل بقرار في لحظة بين النظريات المتنافسة. إن الفرضيات - حسب لاكاتوس - تكون مؤكدة بشكل جيد عندما تستمر في الوجود بعد اختبار شديد، "والتأكيد بشكل جيد" هو الثبات وفقاً لقاعدة أو مقولة "لتكون سبباً جيداً من أجل" وذلك بدلاً من المشروع الفلسفي "الأمر سبب جيد لـ".¹

ونحن نفهم من نقد (هاكينغ) وصف نظرة لاكاتوس المنهجية بالنظرة الارتدادية والمعارية بأن، ولكن (هاكينغ) جانب الصواب بالنظرة الأولى الارتدادية لأن دراسة تاريخ العلم - وهو ما حرص عليه لاكاتوس - ضرورية للبحث العلمي والفلسفي، خاصة، وأن فلسفة العلم لا تنفصل في الوقت الراهن عن الأبعاد التاريخية لظاهرة العلم، وقد اعتبر لاكاتوس أن فلسفة العلم هي نظرية المنهج "المثيودولوجيا"، لكنها، أي المثيودولوجيا اكتسبت مع لاكاتوس فعالية وحركة تاريخية. أما النظريات العلمية ذاتها فهي عنده "برامج أبحاث"، ولهذا، فقد أطلق لاكاتوس على كتابه الرئيس عنوان "منهجية ببرامج البحث العلمية".²

1 Hacking, Ian, "Imre Lakatos's, Philosophy of Science", Op.Cit, p. 394
2 الخولي، يحيى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين (الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، كانون الأول 2000، ص 425.

ونتفق مع (هاكينغ) حين قال: "سيجد الفيلسوف نفسه مع لاكاتوس حائراً نتيجة منهجية تبدو أنها ترفض المنهج"¹. فنحن قرأنا في منهجيته بنية مؤسسة على عناصر كَوَّنت برنامج البحث الذي اقترحه لاكاتوس، ولم نقرأ خطوات تراتبية (كما في المناهج السابقة)، أضف على ذلك، فقد أعطى لاكاتوس للتاريخ أهمية حاسمة في دراسة تطور المعرفة العلمية.

ويذكر لاكاتوس في معظم أبحاثه بأن "تفوق نظرية ما على أية نظرية أخرى يكون بعد فترة طويلة من التقدم، والتجربة الحاسمة تُعَلِّم نقطة بداية النهاية، لكن ذلك يُدْرِك متأخراً"²، ومن هنا فهو لم ينفِ أن يكون للنظريات القديمة دور ارتجاعي، وهذا من وجهة نظرنا منطق عقلائي بحت، إذ طالما عرفنا قيمة بعض النظريات القديمة عندما صُدِّمنا بتجاوزات النظريات الجديدة، ومن هنا فنحن نتفق مع النقطة الثانية في نقد (هاكينغ) لمنهجية لاكاتوس وهي أنها معيارية. ويدلل (هاكينغ) على ذلك من مقولة لاكاتوس ذاته "إننا يجب أن نكون معتدلين في آمالنا بالنسبة لمشاريعنا الخاصة لأن البرامج المنافسة قد تتحول لتمتلك الكلمة الفصل، إن الموضوعية في التقييم والمحافظة النزاهة على إمكانية معرفة أي برنامج هو الذي يقدم نتائج مثلى ويلبي التحديات الجديدة"³.

لقد اهتم لاكاتوس بالموضوعية في تقييم النظريات العلمية، وهذه الموضوعية نقرأها من خلال مبدأ التوجيه أو "الاكتشاف" أو "الكشف العلمي" الذي طرحه، وربطه ببرنامج البحث، فقد دعا إلى وجوب وجود منهجية توجيهية، من أجل كيفية الاستمرار في العمل، أي كيفية حله، وربما تجلت موضوعية لاكاتوس في نقطتين أساسيتين:

1. طريقته في المنهجية، حيث من الضروري دراسة تاريخ النظرية وذلك لتحديد خصائص أساس نمو المعرفة.
2. كل برنامج بحث له توجيهه الخاص (كشفياته الخاصة) التي تتطلع إلى الأمام.

Hacking, Ian, "Imre Lakatos's, Philosophy of Science ", Op.Cit, p. 385 1

Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmers, 2
Op.Cit, p. 59

Hacking, Ian, "Imre Lakatos's, Philosophy of Science ", Op.Cit, p. 395 3

لقد اعتبر لاكاتوس أن برنامج البحث الناجح يستحثه النشاط، فهناك إشكاليات وأسئلة يجب الرد عليها وعدم تجاهلها، حتى لو كانت معياراً لبرنامج خاص، إن تلك الإشكاليات تساهم في شرح برامج البحث وصونها من استمرار الانتقاد.

وفي مقارنة طريفة، نجد يزاوج بين انحراف المشكلة وحلها في برنامج البحث، إن تفكك برنامج بحث يساوي تقدم برنامج من حيث الأهمية فتفكك الأول قد يُنسب له الفضل في تقدم الآخر، هناك دوماً عشرات الألغاز التي يجب حلها والأسئلة التقنية التي يجب الرد عليها، حتى لو أن بعض هذه كانت معيار برنامج خاص. لكن هذه القوة المندفعة ذاتياً للبرنامج ربما تدفع عمال البحث بعيداً وتجعلهم ينسون خلفية المشكلة. إنهم لا يميلون إلى سؤال المزيد حول درجة حل المشكلة الأصلية، وحول درجة إعداد الوضعيات الأساسية من أجل المكافحة مع المصاعب التقنية الداخلية. بالرغم من أنهم يمكن أن ينتقلوا بعيداً عن المشكلة الأصلية بسرعة هائلة، إلا أنهم لا يلاحظون ذلك¹.

إن انحراف المشكلة من هذا النوع يمكن أن يزود برامج البحث بتماسك ملحوظ في هضم أي انتقاد والاستمرار من بعده. وفي الحقيقة يُعرّف لاكاتوس برنامج البحث بأنه حدث متراجع في حال استطاع أن يقدم حقائق جديدة لكن ليس في تطور بعيد وليس وثيق الصلة، وتوجيهه إيجابي مخطط مسبقاً. وهو يميز بين ثلاثة أنواع من الفرضيات المساعدة الخاصة: الفرضيات التي ليس لها محتوى تجريبي يفوق أسلافها، والفرضيات التي لها مثل هذا المحتوى لكن بدون إثبات أي منها، وأخيراً الفرضيات غير الخاصة وفقاً للمفهومين السابقين لكنها لا تشكل جزءاً متمماً للتوجيه الإيجابي.

إن الأمثلة عن الفرضيات من النوع الأول متوفرة من المغالطات اللفظية للعلم الزائف، وهناك مثال مشهور من الحالة الثانية من الفرضيات قدمته فرضية التقلص (لورنز فيتزجيرالد)، ومن الأمثلة على فرضيات الحالة الثالثة لدينا التصحيح الأول لـ (بلانك) بخصوص صبغة (لومير - برينغشام). بعض حالات النمو السرطاني في

Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmers, 1
Op.Cit, p. 109

العلوم الاجتماعية الحديثة تتكون من شبكة من مثل هذه الفرضيات من النوع الثالث، إن المنافسة بين برنامجي بحث هي عملية طويلة خلالها يكون من العقلاني العمل وفق أحد البرنامجين (أو كليهما معاً إذا كان ذلك ممكناً). النمط الأخير يصبح مهماً عندما يكون أحد برنامجي البحث غامضاً ويتمنى خصومه تطويره في شكل أكثر حدة من أجل إظهار ضعفه.

لقد قام (نيوتن) بدراسة نظرية دوامة (ديكارت) من أجل إظهار عدم تناسقها مع قانون (كيبلر). (إن العمل المتزامن على برامج متنافسة يقوّض بطبيعة الحال فرضية كون عن عدم التساوي النفسي للنماذج المتنافسة).

ووفقاً للاكاتوس، فإن التقدم في برنامج ما هو عامل حيوي في تراجع البرنامج المنافس. في حال أنتج البرنامج P1 حقائق جديدة بشكل مستمر فإن هذه الحقائق سوف تكون، من التعريف، حالات مشوهة بالنسبة للبرنامج p. 2. وبالتالي كلما زاد تقدم البرنامج P1 كلما زادت المضاعب في وجه تقدم البرنامج P2¹.

إن انحراف المشكلة الآن هو رفيق لحل المشكلة وبشكل خاص برامج البحث. ويمكن للمرء أن يحل مشاكل أكثر اهتماماً من المشكلة الأصلية. في مثل هذه الحالات، يمكننا أن نتحدث عن تحول مشكلة متطور. لكن يمكن للمرء أن يحل مشاكل أقل اهتماماً من المشكلة الأصلية. ويؤكد للاكاتوس ذلك؛ ففي الحالات المطلقة، يمكن للمرء أن ينتهي دون حل مشاكل أخرى (أولاً يحاول حلها) سوى تلك المشاكل التي أحدثها بنفسه أثناء محاولته حل المشكلة الأصلية. في مثل هذه الحالات ربما نتحدث عن تحول مشكلة تفكيكي.

ويظن أنه من الممكن القيام بأمر جيد فقط إذا توقف المرء بشكل عرضي عن حل المشكلة، وأن يحاول إعادة الاستسلام لخلفية المشكلة وأن يصل إلى تحول المشكلة². وهكذا... تبدو القضية هنا منطقية ومعقدة مما يجعل المنهجية جزءاً من العملية التاريخية، لقد بدأ التاريخ مع للاكاتوس يلعب دوراً في تقييم النظريات بعد أن تم تجاهله، وتنفق هنا مع (باول فيير أبند) في أن السمة الأساسية لمنهجية برامج

Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmers, 1
Op.Cit, p. 109.

Lakatos, I, The Problem of Inductive Logic, Amsterdam, North 2
Holland, 1968, p. 316

البحث والتي تميزها عن كل المنهجيات الأخرى التي سبقتها هي أنه: "لتطبيقها علينا أن ندرس التاريخ بتفصيل معقول. وإن منهجية برامج البحث لا تقوم باختبار النظريات، إنها تختبر برامج البحث التي تعتبر نتيجة للنظريات المرتبطة والمساعدة. عند هذه النقطة يجب على البحث أن يعمق من البحث البوبري. كما أن منهجية برامج البحث لا تختبر فقط برامج البحث بنفسها، بل إنها تختبرها أيضاً بالمقارنة مع البرامج المنافسة. وبالتالي فإن التحقيق يتوسع ويجب أن يصل إلى كل برنامج بحث يتنافس في المرحلة قيد الدراسة"¹.

لقد قدم (باول فيير أبند) نقداً لمنهجية لاكاتوس معتمداً على ما طرحه لاكاتوس نفسه، مبيناً الأهمية الكبرى للتاريخ في دراسة تلك المنهجية، وقد أظهر ذلك النقد أن لاكاتوس يقدم مشروعاً موضوعياً علمياً فلسفياً، لكن (فيير أبند) رأى أيضاً أن "منهجية برامج البحث، وعلى الرغم من التقدم الهائل الذي تم تحقيقه، لا تزال مليئة بالأخطاء ولم تتغلب على منافساتها في كل النقاط. ففي الوقت الذي يعطي فيه توماس كون وصفاً شديد العمومية لتطورات العلم، يجبر لاكاتوس الباحثين على النظر إلى تفاصيل محددة: ما هو الجزء الصلب، ما هو الحزام الواقعي، ما هو المساعد، كيف تستخدم هذه العناصر في شرح ظاهرة معينة، وهكذا، وكأداة من أجل القيام بالبحث في تاريخ أفكار لاكاتوس فإن النظرية تكون أكثر تعقيداً على نحو كبير مما لدى كون"².

ورداً على هذا الرأي لـ (باول فيير أبند)، فنحن نعتبر أن ما وصفه أبند بالتعقيد الذي فرضه لاكاتوس هو جملة من الخطوات المتسلسلة والتفصيلية التي قد تؤدي إلى اكتشافات أكثر دقة وعمق، وهذا لا يقلل من أهمية لاكاتوس اليوم. إذ ليس هناك نظرية أخرى تقدم إبداعاً مساوياً من حيث التفصيل للمقترحات، والحقائق، ولا بد أن "المنهجية الكشفية اللاكاتوسية تقدم حساباً أكثر دقة وكمالاً ومنطقية - كما يرى (توماس نيكليس) ذلك - حول التطور التاريخي للمعرفة، وبالتالي فهي أكثر قبولاً من الناحية التاريخية من بقية المنهجيات المنافسة لها"³. لكن

Feyer Abend, Paul, "Imre Lakatos", Op.Cit, p. 19. 1

Ibid, p. 20 2

Nickels, Thomas, "Lakatosian Heuristics and Epistemic Support", 3
Op.Cit, p. 194

(نيكليس) - وهو فيلسوف علم معاصر - يوجه نقداً حاداً للاكاتوس بقوله: "أكد لاقاتوس أن التفكير المنهجي المبكر حاول بشكل مضطرب أن يزاوج بين منهجيات علمية غير متناسقة. والغريب، أن لاقاتوس نفسه قام بنفس الخطأ في متابعة بوبر. بالنسبة لـ (MSRP) حاول الجمع بين تقاليد منهجيات غير متناسقة، من جهة، احتفظ لاقاتوس بفكرة التقليد التوليدي وبأن نظريات جديدة يجب تحفيزها، أو حتى اشتقاقها، من خلال هيكل من النتائج السابقة، والمبادئ الموجهة المعقولة، التي أطلق عليها لاقاتوس "النواة الصلبة" و"الموجهات الموجهة للبرنامج". ومن ناحية أخرى، اعتنق وجهة نظر بوبر بأن التوقع الجديد الناجح هو المصدر الوحيد للدعم التحريسي في العلم، وبالتالي، الطريقة التي تم من خلالها توليد ادعاءات علمية لا توفر على الإطلاق أي دعم معرفي مهما كان¹،

ورداً على (نيكليس)، فإننا نرى أن لاقاتوس سعى ليقوم بدور الوسيط حيث حاول إيجاد توليفة خلاقة للمواقف المتنافسة، فقد تبين للاكاتوس أن فلسفة العلم - أو ميثودولوجيته بمصطلحاته - لم تعد قواعد وطرقاً لحل المشاكل العلمية كما كان يأمل فلاسفة القرن التاسع عشر، ولم تعد مجرد تبرير للمعرفة العلمية، إنما هي نظريات في العقلانية العلمية ومعايير لتمييز العلم أو تعريفه، ومحكات لقبول ورفض النظريات العلمية تحاول أن تعطي صياغة لنمو المعرفة العلمية الموضوعية، أي للتطور العقلي الخالص، لذلك كانت فلسفة العلم أو ميثودولوجياته صياغة لعقلانية التقدم العلمي، أي نموه الإستمولوجي الذي هو تطور عقلائي خالص².

لقد عزز لاقاتوس المعنى الإستمولوجي للمنهج، ذلك المعنى الذي يشير لتلك المواقف الفلسفية حول طبيعة الواقع وسبل معرفته، وإمكانية ذلك. فقد أعطى لاقاتوس للمنهجية (الميثودولوجيا) بعداً حركياً ودينامياً³. فكما ذكرنا سابقاً، لقد أسفرت طموحات لاقاتوس لبلوغ قواعد عقلانية تغطي كافة تطورات العلم بما فيها التطورات الأساسية عن منهجية برامج البحث العلمي. وقد حلت هذه المنهجية مشكلة التقييم النقدي للنظريات، وذلك عبر نماذج برامج البحث العلمي

1 Ibid, p. 195.

2 الخولي، بمعنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 430.

3 تيبس، يوسف، "تاريخية العلم"، مرجع سابق، ص 294.

التي اقترحها لاكاتوس. فقد استطاع إيصال الدقة إلى مستويات كبرى من الأهمية، محاولاً استخدام برنامج بحثه في أماكن جديدة¹. وقد دعا إلى عقلنة المسائل التي تتناولها بالبحث، وربما كان هذا الدور مناسباً بأي إبستمولوجي يريد أن يُخلص في بحثه "ففي الفلسفة يجب على كل امرئ أن يقوم من جديد بنفس المسعى الذي يقود إلى النتائج التي يتبناها، ويجب أن يكون قادراً، في كل قضية يعبر عنها، على الإدلاء بحججه، وأن يجيب فقط بأسلحة العقل على الأسئلة والشكوك التي يمكن أن يثيرها خصمه"².

ونستطيع أن نعتبر برنامج البحث العلمي الذي قدمه لاكاتوس بمثابة (بنية نظرية متعددة الطبقات)، كما نستطيع أن نعتمد هذا النموذج من أجل تقييم كل من الثورة والثبات، الاستمرار، والانقطاع في التطور العلمي. فنحن نرى أن هذا النموذج أكثر مرونة وله قدرة تفسيرية أعظم، على الرغم من أنه لا يستطيع شرح كل التعقيدات. وبشكل عام، فإن مثل هذا النموذج يعتبر وصفاً وتفسيرياً بشكل أساسي؛ "إن إبستمولوجيا لاكاتوس أمدته بالتبرير العقلاني لتطور المعرفة العلمية، وفي الوقت ذاته زودته بنظريات منهجية معيارية تشكل إطاراً نظرياً، في حدوده يستطيع المؤرخ إعادة بناء التاريخ الداخلي للعلم الذي هو تاريخ العقلانية، كما ادعى لاكاتوس، وفي الواقع، فقد اعتبر لاكاتوس بأن الإبستمولوجيا وفلسفة العلم هما مثنودلوجيا، ومحاولة لإعادة بنائه عقلياً، وهي خطوط معيارية ترشد مؤرخ العلم وتوجه خطاه"³.

وعلى هذا فقد اعتبر المثنودلوجيا وتاريخ العلم، جزءاً من عمل الإبستمولوجي، وعلى هذا الأساس فإنه قد اقترح مثنودلوجيا ببرامج الأبحاث العلمية، كأحد المثنودلوجيات القادرة على تقديم قواعد منهجية لتأريخ المعرفة العلمية، وعلى تلافي القصور المنهجي والعقلاني للمدرسة التبريرية، أضف إلى ذلك زيادة مساحة العقلانية في المثنودلوجيا

1 Schagrin, Morton, "Philosophy of Science Association", *Philosophy of Science*, Vo.40, No.1 (Mar. 1973), pp. 1-9, p. 1

2 وعزيز، الطاهر، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1990، ص 11.

3 الخولي، يحيى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 430.

2 - تطبيق منهجية برامج البحث العلمي على المفاهيم الرياضية

ننتقل إلى الفترة الثانية من إستمولوجيا لاكاتوس الرياضية، وهي الفترة التي هيمن عليها منهج البحث العلمي (MSRP)، حيث قام لاكاتوس على نحو واضح بالفصل بين التدريسي والمنهجي، وفي تلك الفترة يجادل لاكاتوس بأن المنهجية تكون فقط من قواعد من أجل التقييم للنظريات المسبقة الإنشاء بشكل مستقل عن اعتبارات العلماء المشتركين في التطوير، ويرجع التدريسية إلى الحقل النفسي والاجتماعي.

إن منهج البحث يُقِيم برامج البحث، لكنه لا يقدم نصيحة لعلماء منفردين بخصوص البرنامج الذي يجب على كل منهم أن يعمل وفقه.

إن تقييم التطور، الذي هيمن فيه برنامج بحث علمي ما على منافسه لكونه عقلانياً يشير ضمناً إلى حكم بأن السلوك الرياضي للمجتمع الرياضي ككل كان عقلانياً. ولهذا يرى لاكاتوس بأن خيارات قادة الرأي وكتاب المحلات العلمية والباحثون يتم تقييمها وفق ما يتعلق بعقلانيتها. ووفقاً للاكاتوس ينبغي على محرري المحلات العلمية أن يرفضوا أبحاثاً كُتبت من قبل علماء لصيقين ببرامج التوليد¹. ومن ثم لا يقدم منهج البحث العلمي عند لاكاتوس أي نصيحة تدريسية أو توجيهية ثابتة- في هذه الفترة أي (MSRP)- إلى علماء منفردين، بل إنها تقدم نصائح من أجل مجتمع علمي عقلاني وفقاً للطريقة التي يجب أن يكون عليها. وهكذا نجد أن الميثودولوجيا لدى لاكاتوس ذات طابع كانطي من جهة، وتاريخي من جهة أخرى، فهي تحدد الشروط المنطقية لنمو المعرفة العلمية.

ويلعب الوعي التاريخي للظاهرة العلمية دوراً كبيراً في فهمها، ونعني بالوعي التاريخي: الوعي بالعلم كفاعلية متغيرة ومتنامية ومتقدمة عبر الزمان، في حركية منفصلة، علامات انفصالها القطاع الإستمولوجية والإبطالالات التجريبية والثورات العلمية، واستبدال برامج البحوث العلمية. وهي كلها أفعال تسمح بها عملية النفي والتكذيب، إذ لولا اكتشاف التافي بين

Kotesier, Teun, Lakatos', Philosophy of Mathematical, Op.Cit, p. 19. 1

النظريات المتعاقبة أو المتنافسة ما أمكن البحث عن أفضلها عن طريق فحصها ونقدها¹، وذلك من أجل الوصول في النهاية إلى المجتمع العقلاني الأمثل الذي طمح إليه لاكاتوس.

لقد عرضنا فيما سبق فلسفة لاكاتوس الرياضية، وإذا تابعنا تطور عمله في هذا المجال، فسيتبين لنا جملة من الحقائق التي حاولنا تلخيصها وتكثيفها في هذا المبحث. لقد حاول لاكاتوس تطبيق مخطط كارل بوبر التكويني على تطور الرياضيات، وهذا يتضح في أطروحته (البراهين والتفنيدات)، فهو يرى أن علماء الرياضيات حاولوا أن يعطوا للنظريات صيغاً ثابتة، وهذه يمكن أن ينظر إليها على أنها تأملات إلى مدى محدود.

ومن جهة أخرى، يرى لاكاتوس أن التنفيذ المنطقي لنظرية مؤسسة يمكن أن يحدث بشكل نادر، وبالنسبة للرياضيات قدمت منهجية برامج البحث العلمي في هذا السياق بديلاً أكثر ضماناً. حيث كتب في (البراهين والتفنيدات) الملحوظة التالية: "لسوء الحظ، في فترة 1963-1964 لم أقم بتمييز مصطلحي واضح بين النظريات وبرامج البحث، وما أثر بي، في تعرضي لبرامج البحث في الرياضيات شبه التحريية، والرياضيات اللا صورية²". ونحن نميل هنا إلى القول: إنه كان هناك انقطاع معين في تطور عمل لاكاتوسي، وإن منهج برامج البحث العلمي MSRP تلا منهج البراهين والتفنيدات لأنها - أي MSRP - قامت بحل مشاكل MPR التي لم تستطع الإجابة عنها. وهذه الانقطاع موجود من دون شك.

لقد قام لاكاتوس، في الفترة التي هيمنت عليها منهجية برامج البحث العلمي، بتطوير أفكار، كانت موجودة أصلاً بشكل ما، في عمله السابق (البراهين والتفنيدات). وعندما حاول لاكاتوس أن يطبق النموذج البوبري على الرياضيات في "البراهين والتفنيدات"، محدداً طبيعة الرياضيات، كان لزاماً عليه أن يعدل نموذج كارل بوبر.

1 تيسس، يوسف، "تاريخية العلم، النفي محرك للعلم"، مرجع سابق، ص 296.

2 Kotesier, Teun, Lakatos', Philosophy of Mathematical, Op.Cit, p. 57.

المبحث الأول

إسقاط برنامج البحث العلمي على الرياضيات

إن دراسة لاكاتوس ونقده للعلم الرياضي، دفعه لمحاولة تجاوز الأخطاء إن وجدت، وطرح بدائل عنها ضمن إطار إبستمولوجي يدرك حدوده تماماً، ويدرك الخطوط الحمراء التي يجب الوقوف عندها، ومن ثم يدرك المهام الملقة على عاتق الإبستمولوجي: بوصفه ناقداً للعلم، وليس بعالم. وإن الأزمت شرط مسبق لظهور نظريات جديدة، وإن العلماء على الرغم من أنهم يبدؤون بفقد قناعاتهم ويقومون بتفحص نظريات أخرى، لا يدركون النظرية التي قادهم إلى الأزمة. ومن ثم لا بد أن يرافق التحول العلمي أحياناً تحول في الرؤية الفلسفية، إذ يعتمد التعميم الفلسفي على النتائج العلمية، وهذا يؤدي إلى تطور التفكير الفلسفي¹، وهنا يجب على الإبستمولوجي أن يتعلم من العلوم، ومن ثم يفيدها بالنقد البناء الذي يصب في النهاية في بوتقة واحدة-مع العلم-، ونقصد بوتقة المعرفة.

ولقد حاول لاكاتوس توسيع دائرة برنامج البحث العلمي الذي ابتكره، ليشمل الرياضيات، وهذا ما نشرحه في المبحث التالي.

أولاً- بنية البرنامج ومفاهيم الرياضيات

هل هناك موجه إيجابي يميز البرنامج برمته؟ وما الذي كان لاكاتوس سيحدده كنواة صلبة للبرنامج في هذه الحالة؟ في أثناء بحثنا، حاولنا الإجابة عن هذه التساؤلات، لأننا نجدها ضرورية من أجل تجسيد الشكل الذي انتهى إليه لاكاتوس من تطبيق برنامج البحث العلمي على الرياضيات. ومن الواضح أن هناك فجوة بين الأدوات المفاهيمية لمنهجية برامج البحث العلمي والرياضيات. لقد قدّم محاولة لا بد من ذكرها، ووجدناها في أطروحته البراهين والتفنيدات. حيث ميّز لاكاتوس مراحل تطور الرياضيات على الشكل التالي:

1 الجابري، صلاح، فلسفة العلم (بحوث متقدمة في فلسفة الفيزياء والعقلانية والتزامن، والعقل والدماغ)، دار الانتشار العربي، بيروت، ط2006، 1، ص 86.

1. مرحلة التجربة الأصلية والخطأ: وقد استمرت بنظر فيلسوفنا من إقليدس إلى سقراط.

2. المرحلة المتميزة بإجراءات البرهان، وخلالها كانت الحدسيات خاضعة لمحاولات معقدة من أجل دحضها، وبعد ذلك أدت إجراءات البرهنة هذه إلى المرحلة الثالثة.

3. المرحلة الثالثة: تم فيها توليد برنامج بحث غني، والمشاكل الخفية، بعد ربطها، تمت العودة إلى النواة الصلبة لبرنامج البحث حول بنوية الجبر¹. وفي البحث نفسه قدّم للاكاتوس مثلاً ثانياً عن برنامج بحث في الرياضيات. لقد اقترح أن الإغريق ورثوا عن البابليين والمصريين مجموعة من الحدسيات الرياضية الأصلية، وأخضعوها للاختبار وتحارب التفكير - البرهان. وبعد مئات من إجراءات البرهنة، ظلت هناك بعض المشكلات، تُطلّ برأسها، وتمت إعادتها أخيراً إلى النواة الصلبة لبرنامج البحث (نظام بدهي) من قبل إقليدس. وفي المثاليين السابقين نلاحظ أن النواة الصلبة (أو المشتقات من النواة الصلبة) لبرامج البحث هي منظومة من البديهيات.

ولم نلاحظ أي تطرق لللاكاتوس عن الموجهات الإيجابية، أو الحزام الواقعي الذي يحيط بالنواة الصلبة. ووفقاً لللاكاتوس فإن نواة برنامج البحث هي عبارة عن فرضية (مسلمة) أساسية من أجل ممارسة الباحثين في ذلك البرنامج، ولا يمكن دحضها. ففي المراحل المبكرة، حتى لو كان هناك بعض الأمثلة المضادة لمثل هذه النواة، فإن البرنامج لا يحتاج إلى حظر. إن هذه الأمثلة المضادة في بعض الأحيان يمكن أن تنقلب إلى أمثلة متوافقة².

لقد اكتفى للاكاتوس بالتعقيب التالي: "هناك العديد من الأمثلة على منظومة بدئية تم اعتبارها صحيحة، لنماذج محددة. ويمكن للمرء أن يطلق عليها النواة الصلبة لبرامج البحث الموافقة، لكن ستواجهنا مشكلة، وهي أن الرياضيات والعلوم أمران مختلفان³". فإذا كان ما يحدث عادة في تاريخ الفكر، هو النشأة والظهور

Ibid, p. 96. 1

Kotesier, Teun, Lakatos', Philosophy of Mathematical, Op.Cit, p. 59. 2

Ibid, p. 100. 3

لمنهج فعال يصلح لدراسة جملة من القضايا والتي من الممكن تناولها بهذا المنهج الذي يتطور بسرعة، في الوقت الذي يتم فيه تجاهل بقية المناهج ونسيانها، فإننا نجد هذا الوضع قد نشأ في عصرنا من خلال فلسفة الرياضيات، كنتيجة للتطور الديناميكي المتحرك للرياضيات، ونرى أن موضوع الرياضيات هو عملية تجريدي. يتم من خلالها استبدال النظريات الرياضية بأنظمة شكلية أو صورية، واستبدال البراهين بتتابعات أو تسلسلات معينة لمعادلة تمت صياغتها بشكل جديد، وأيضاً استبدال التعريفات بصور وأدوات بسيطة ومختزلة، وطبعاً كل ذلك من أجل الإمداد بأسلوب فعال، وفهم بعض القضايا المتعلقة بمنهجية الرياضيات.

لكن لاكاتوس يعتبر أن هناك مشكلة، تتعلق بإعادة الإنشاء العقلائي على أساس منهجيته في برامج البحث العلمي، وهي وجود برامج بحث منافسة وبشكل دائم، واهتمام هذه البرامج بسمة خاصة من الواقعية التجريبية. ويرى لاكاتوس أن المنافسة في العلوم الرياضية أقل منها في العلوم الأخرى¹.

لقد قدّم لاكاتوس، كما لاحظنا، بضعة أمثلة على برامج البحث في الرياضيات، ولم يناقش أيّاً منها بشكل شامل. حتى إن ملاحظاته حول تطبيق منهجية برامج البحث العلمي على الرياضيات سوف يحتاج ربما إلى تعديل تلك المنهجية ذاتها. كما حاول التأكيد على مشكلة عقلائية تطوير الرياضيات، وعلى احتمالات تطبيق منهجية برامج البحث العلمي على هذا الفرع من العلم. وفي عودة منه إلى مصطلح المستوى الصغير: يرى لاكاتوس أن MPR يكون المنهجية الرياضية الكلية: الحدس ومحاولات البرهنة والتفنيدات وتحليل البرهان النقدي كلها أجزاء من منهجية الرياضيات.

إن التفنيدات غير المتوقعة التي تفضي إلى إطاحة واسعة المستوى بالنظريات نادرة نوعاً ما، وبشكل خاص عندما لا يعتبر علماء الرياضيات الحدس العملي كنظريات. أما على المستوى الكبير: فإن النظريات والبراهين قابلة للخطأ أي يمكن استبدالها بأفضل منها. وإن محاولات تطوير هذه النظريات يمكن وصفها بأنها برامج بحث، حسب تعبير لاكاتوس. وإذا سألنا لاكاتوس: هل يعتبر تفنيد "برنامج بحث"، أو تكذيبه تكذيباً منطقياً؟ أجابنا فيلسوفنا بالنفي، بل إن هذا التفنيد هو تعبير عن

حقيقة أن البرنامج قد منافسه مع برنامج آخر. وهي ليست تنفيذات منطقية بل درجة تطور للبرامج المنافسة التي تحدد التطور. أي بكلمات أخرى، على المستوى الكبير، برامج البحث عرضة للخطأ فقط بمعنى أنه يمكن استبدالها¹.

إن موقف لاكاتوس الفكري قد تغير على نحو ملفت خلال السنوات الثلاثة عشر الأخيرة بين إكمال أطروحة الدكتوراة وموته. ولابد أن نشير إلى أن لاكاتوس كان يعتقد أن منهجية برامج البحث العلمي لها تطبيقات هامة بالنسبة لفلسفة الرياضيات لديه.

ويعتقد لاكاتوس أن منهجية برامج البحث العلمي قابلة للتطبيق على الرياضيات، فيفترض أن البرنامج A غير متجانس مع البرنامج B بشكل كبير، وبفرض أن B حلٌّ محلَّ A بشكل كامل، سيتم اعتبار المعرفة الناتجة عن A بعدئذٍ على أنها مدحوضة أو مكذبة من قبل B على أساس أنها تخمين كحدس، والذي تم إثبات خطئه من قبل البرنامج B.

إن بحث لاكاتوس حول معادلة أويلر - عالم رياضيات - عن متعدد السطوح. وبرهان أويلر للنظرية $2V - E + F = 2$ لمفهوم متعدد السطوح في الذهن، والذي بدا أنه يمتلك امتداداً مع خط حدودي مجهول. تم إنقاذ النظرية من التنفيذ. إن النظرية من وجهة نظر أويلر تنطبق فعلياً على متعدد السطوح، وتشير إلى أن نظريات الرياضيات عرضة للخطأ بشكل ضعيف، إن برهان أويلر وضع النظرية كما لاحظنا في مرتبة ترقى عن الشك، وهذا برأي لاكاتوس يبين لنا ضرورة البرهان الرياضي، فقد أعطى فيلسوفنا الفكر منزلته في عملية التحليل الصارمة للبرهان، وإن النظرية الرياضية تعبر عن حقائق تجريبية خالصة محضة، أي: أن نجاح بناء معين من الرياضيات هو دراسة وظائف معينة للعقل

1 Ibid, p. 73

2 يعرض لنا لاكاتوس حواراً تخيلياً يدور في فصل دراسي، ويقوم هذا الحوار على قضية رياضية معينة قائمة على العلاقة بين الرؤوس والحواف ويرمز لها بـ V وعدد الأضلاع E وعدد الأوجه في الأسطح المتعددة الأوجه F (وبصورة خاصة الأسطح المنتظمة)، ويرى لاكاتوس أن العلاقة ستساعدنا على وصف الأشكال متعددة الأسطح وذلك وفقاً لعدد أضلاعها، ووفقاً لعدد رؤوس المربعات أو المثلثات، إذ يتم تقسيمها إلى مثلثات ومربعات، وأشكال خماسية الأضلاع، للمزيد اقرأ: جمول، ابراهيم، لاكاتوس وموقفه النقدي من فلسفة العلم، مرجع سابق، ص 131.

البشري، وإذا كان لدينا معرفة تامة فإننا لا نستطيع توضيحها بصورة تامة وكاملة، كما أن الفكر الواضح الجلي هو الذي يمكن محاولة التمسك به من أجل الحقيقة، وأن البرهان وحده لا يكفي، بل يجب أن نقرر أن البرهان قد تمت البرهنة عليه، وأن البرهان هو المرحلة الوحيدة في العمل الرياضي التي تستلزم إتباعها بعملية تحليل للبرهان، كما يتم إتباعها بواسطة التفنيدات، وهذا يتطلب منها أن ندمج بين دقة البرهان وتحليله¹. وهذا ما طبقه لاكاتوس على المستوى الصغير.

وينتقل بنا لاكاتوس إلى المستوى الكبير ليبين لنا أن مجموعة النظريات التي تنتمي إلى تقليد البحث الرياضي هي عرضة للخطأ. ومن البداية، نريد أن نوضح أن إطلاعنا على تطبيق منهجية لاكاتوس على المستوى الكبير، يؤكد استنتاج ماتوصلنا إليه فيما يخص المستوى الصغير، وهو: إن العرضة للخطأ في الرياضيات يبدو أنها تتمثل في حقيقة أن النتائج عرضة للخطأ، أي: أنه بعد معالجة التهذيب المفاهيمي للمفاهيم الأساسية، يصبح ميدان صلاحية هذه النتائج مقيداً. ونعطي مثلاً لذلك ما جرى في القرن التاسع عشر، إذ إنه، ومع ظهور هندسة القطع الزائد، لم يتم دحض الهندسة الإقليدية، لكن تم تقليل مدى تطبيقها. ففي عام 1816 ألف كارل فريدريك جوس (Gauss) الألماني بعد دراسة وثيقة كتاباً لم ينشره خوفاً من صدمة للرأي الرياضي العام، أثبت فيه وجود تلك الهندسة غير الإقليدية²، وفي هذه الحالة تتضح الفكرة التي ذكرناها بشأن فرضية العرضة للخطأ الضعيفة في المعنى المحدد سابقاً، لم يتم إلغاء النتائج القديمة، بل تم قصر مجاها فقط. ونحن نفهم من وجهة النظر هذه للاكاتوس أنه أكد على التراكمية في المعرفة الرياضية، حيث لا يتم حذف النظريات القديمة، وإنما يتم تجاوزها، وربما أراد لاكاتوس القول: إن عمل الرياضي يبدأ من حيث انتهى إليه سابقوه. وهو بهذا يخالف العديد من الفلاسفة الذين ينظرون إلى الرياضيات بوصفها علماً مختلفاً تماماً، والمنهج المتبع فيها يختلف عن المنهج المتبع في العلوم الطبيعية.

1 جمول، ابراهيم، لاكاتوس وموقفه النقدي من فلسفة العلم، مرجع سابق، ص 195.

2 الفندي، محمد ثابت، فلسفة الرياضة، مرجع سابق، ص 56.

يُصرّ لاکاتوس دوماً على التشابه بين الرياضيات والعلوم الطبيعية، كما أشار إلى فشل كل المحاولات التي بذلت لتقديم أساس سابق يحقق الاستقلالية بشكل كامل لكل الرياضيات، وأصرّ على قابلية المراجعة فيها.

لقد ركّز لاکاتوس على منهجية الرياضيات، ولم يتطرق لمسألة الموضوع. لقد اقترح رؤية ترى أن العلم ككل هو نظرية تفسيرية شاملة، يتم تبريرها من خلال قدرتها على شرح الأحاسيس. وأن الرياضيات والمنطق هما جزء من هذه النظرية، ويختلفان عن العلوم الطبيعية فقط في معنى أنهما يفترضان وضعية مركزة جداً¹. ويرى أن فلاسفة الرياضيات يحاولون دوماً تقليص كل حقائق الرياضيات إلى سمة واحدة خاصة لكل الظاهرة. وإن الإصرار على سمة معينة يستثني السمات الأخرى التي تعتبر عملياً أنها تنتمي إلى الرياضيات. إن مثل هذا التقليص غير متناسق مع الممارسة الرياضية. إضافة إلى أن العلوم الطبيعية تدرس الواقعية التجريبية، بينما الرياضيات لا تفعل ذلك².

ويعتبر فيلسوفنا أن الفرق بين العلماء الطبيعيين وعلماء الاجتماع من جهة، وعلماء الرياضيات والمنطق من جهة أخرى، هو أن علماء الاجتماع والطبيين يدرسون ما هو ممكن في الواقعية التجريبية، في حين أن علماء الرياضيات والمنطق يدرسون ما هو ممكن بدون شروط، وعلماء الاجتماع يدرسون الواقعية تحت سمة الممكن الاجتماعي، وعلماء الحياة (البيولوجيا) يدرسون الواقعية تحت سمة الممكن بيولوجياً، وعلماء الفيزياء يدرسون الواقع تحت سمة الممكن فيزيائياً، أما علماء الرياضيات والمنطق فلا يدرسون الواقع من سمة الممكن رياضياً أو منطقياً، بل من سمة الممكن فقط³. وبعد الإطلاع على وجهة نظر لاکاتوس فيما يتعلق بتجريبية الرياضيات وقبل أن نتابع، نتفق في الرأي مع كارناب حين أكد أن (ليس من شغلنا أن نضع محرمات، بل أن نصل إلى نتائج⁴). فنحن نجد في مبدأ المصالحة مع المذاهب والمدارس والفلسفات، مبدأ ناجعاً فيما يتعلق ببحثنا، لأننا من جهة نرى

1 Koetsier, Teun, *Lakatos, Philosophy of Mathematics*, Op.Cit, p. 288.

Ibid. 2

Ibid, p. 289. 3

4 خليل، ياسين، *منطق المعرفة العلمية*، مرجع سابق، ص 316. وللمزيد انظر:

Carnap, R, *The Logical Syntax of Language*, London, 1954, p. 51

أن موضوع الرياضيات ومنهجها يختلف عن موضوع العلوم الطبيعية ومنهجها، ومن جهة ثانية نجد أن هناك تناظراً مهماً بين المعرفة الرياضية والمعرفة التجريبية، ومن وجهة نظرنا الرياضيات ليست علماً تجريبياً، لكن لنا أن نصفها بعلم شبه تجريبي، وهنا نتفق مع لاکاتوس ذاته أحياناً، ونضيف إلى ذلك أن معيار الحقيقة في الرياضيات مثلما هو في الفيزياء، أي هو نجاح أفكارنا في الواقع العملي، وأن المعرفة الرياضية ليست مطلقة، أي أن المعرفة الرياضية بحاجة إلى تصحيح، وعندما ننظر إلى تاريخ الرياضيات منذ عهد الإغريق إلى الوقت الحاضر، نستنتج أن التصحيحات في الرياضيات، بالمقارنة مع التصحيحات في العلوم الطبيعية منذ عهد الإغريق، كانت قليلة.

لقد كان هناك استمرار معقول وتراكم ثابت للحقائق، ونختم هنا بمقولة للاكاتوس في كتابه (علم الرياضيات والإبستمولوجيا): "إن تاريخ النظريات يعد تاريخاً للتأملات الجريئة والتفنيدات، لكن النظرية سواء كانت منطقية أو تجريبية، لا بد لها من فترات ركود عَرَضِيَّة، عندما تسود نظرية فريدة دون أن تحتوي على منافسين أو تفنيدات، وفي الوقت نفسه يجب على أصحاب الفلسفة الحديثة للرياضيات أن يدركوا قابلية الوقوع في الخطأ¹". ونحن نجد أن هذه المقولة تجعل من الرياضيات علماً شبيهاً بالعلوم التجريبية كما أسلفنا.

ثانياً - منهجية لاکاتوس والتعليم الرياضي:

كما تبين لنا سابقاً فإنه هناك شيء غامض حول العلاقة بين نظرية لاکاتوس والتعليم الرياضي، لذلك فإننا نعيد دراسة الموضوع في هذا البحث من منظور خاص. وسوف نفرّد المزيد من الاهتمام لفكرته عن منهجية برنامج البحث العلمي، والذي قد يكون من أهم أفكاره، ونحاول تطبيق ذلك على تعليم الرياضيات، بشكل خاص موضوع حل مسائل الرياضيات. وسيقودنا هذا الأمر إلى وجهة نظر جديدة من أجل مناقشة حل مسائل الرياضيات. ومن بين أعمال لاکاتوس، يبدو أن "البراهين والتفنيدات" هو الأكثر تعلقاً بشكل مباشر مع الرياضيات. وسوف نناقش هنا العلاقة بين منهج "البراهين والتفنيدات" ومنهجية برنامج البحث العلمي.

يمكن اعتبار منهج "البراهين والتفنيدات" للاكاتوس كمحاولة لتطبيق فكرة (بوبر) على حقل الرياضيات ولوصف النمو العقلاي للمعرفة الرياضية. ويمكن أن نجد فكرته المركزية وجوهر منهج "البراهين والتفنيدات" في ملحق كتابه، أكثر من النص الرئيس الذي تمت صياغته على شكل حوار وفقاً لذلك الملحق فإن من المهم في منهج "البراهين والتفنيدات" مايلي:

إعادة فحص البرهان: إن (الافتراض) تتم مقابلته بأمثلة مضادة على أنها مثال مضاد محلي. هذا الافتراض قد يكون له بقايا مخفية أو قد يكون تم تعريفه بشكل خطأ. إن النظرية - الحدس المطور - قد حلت محل الحدس الأولي مع مفهوم برهان مولد على أنه سمتها البارزة.

وكما يظهر من هذا، فإن منهج "البراهين والتفنيدات" يبدو أنه يقوم بتحليل البرهان المرافق للبيان عندما يظهر مثال مضاد لذلك البيان، ويكشف الافتراض الخفي المبطن لذلك البرهان. وهذا يعني أن تحليل البرهان هو عنصر هام من منهج البراهين والتفنيدات¹. ويمكن اعتبار البراهين التي تشرح النظرية في الرياضيات كنظريات تشرح الحقائق في العلم.

إن هذا التفسير لمنهج "البراهين والتفنيدات" يسمح لنا بإنشاء التواصل بين منهج "البراهين والتفنيدات"، وحدسيات وتفنيدات (بوبر). ويمكننا أن نعتبر أن بياناً في لحظة معينة، والبرهان المترافق معه قد يتوافق مع مسلمة لدى (بوبر). يتم اختباره من خلال البحث عن أمثلة مضادة، وفي حال دحض بعض الأمثلة المضادة للبيان أو البرهان، عندئذٍ علينا أن نحاول جعلها أفضل من خلال أخذنا بالاعتبار للدحض، وبشكل خاص أن نأخذ بالحسبان الافتراضات الخفية. وإذا لاحظنا حقيقة أن عنوان لاكاتوس ليس (المسلمات والتفنيدات) بل هو (البراهين والتفنيدات)، فإن ما يجري في العملية يجب أن يكون الجدل بين (البراهين) و(التفنيدات)*. وعلى نحو مخالف للعلوم الطبيعية، فإن الحدسيات الرياضية يمكن إثباتها بشكل منطقي. وهذا قد يجعل من الصعب تطبيق العلاقة بين الحدسيات

1 Lakatos, I, **Proofs and Refutations**, Op.Cit, p. 18.

* البرهان الذي يُقِيمُ صدق القضية يسمى برهاناً فحسب، أما البرهان الذي يُقِيمُ كذب القضية فيسمى تفنيداً. للمزيد، إقرأ: درويش، فاطمة، "البرهان"، الموسوعة العربية، المجلد الأول، العلوم الإنسانية، الفلسفة وعلم الاجتماع والعقائد، (النسخة الالكترونية).

والتفنيدات على مجال الرياضيات. ومن خلال الإشارة إلى أن البراهين قابلة للدحض فإن لأكاتوس يعيد تفسير تلك العلاقة على أنها علاقة بين البراهين والتفنيدات في الرياضيات.

ففي العلوم، يمكن لتقدم الحدسيات الثابتة أن يكون نقطة البداية لنمو المعرفة، أما في الرياضيات فإن تقدم البراهين التجريبية (المؤقتة) يمكن أن يكون نقطة البداية لنمو المعرفة، حتى لو كانت تحمل افتراضات خفية أو افتراضات لم يتم البرهان عليها حتى الساعة. بعد ذلك فإن تحليل البرهان قد يولد مفاهيم مولدة عن البرهان، مما يجعل الأفكار لا تأخذ معنى مختلفاً وتستخرج نمو المعرفة في الرياضيات.

وبالنسبة لأكاتوس، فإن البرهان هو تجربة فكرية أو شبه تجربة، مما يدل على تفكير الحدسيات الأصلية إلى حدسيات فرعية أو افتراضات. وبكلمات أخرى، البراهين الأغني تكون دوماً عرضة لبعض الشك فيما يتعلق باحتمالات عدم التفكير حتى اليوم، ولها احتمالات غير محدودة من أجل تقدم المزيد والمزيد من المصطلحات، المزيد والمزيد من المسلمات، المزيد والمزيد من القواعد على شكل ما يطلق عليه رؤى واضحة. لذلك، فإنها لا يمكن أن تكون كاملة. وعلى العكس من ذلك، فإن النظريات المصاغة يمكن التعويل عليها حيث يتم توثيق التصور بمجموعة متكررة من المسلمات وبعض القواعد الهزيلة¹. وربما لذلك يكون من غير الواضح ما الذي يمكن التعويل عليها من أجله. هنا، يبرز السؤال "ما الذي يثبت البرهان الرياضي؟"، وقد خصّ لأكاتوس هذا السؤال يبحث وجدناه في المجلد الثاني (علم الرياضيات والاستمولوجيا)، وبين أن لا إجماع من العلماء للإجابة عن هذا التساؤل، ولا إتفاق، والمعرفة الرياضية لا يمكن التحقق منها بالبرهان. قد تكون هذه هي الطبيعة غير المعصومة للرياضيات والمقدمة المنطقية من أجل استخدام منهج "البراهين والتفنيدات"².

وعندما نقوم بتفسير منهج "البراهين والتفنيدات" كما ورد سابقاً ونأخذ في الاعتبار البيانات والبراهين التي تبدو أثناء سلسلة من عمليات "البراهين

Lakatos, Imre, and, Feyerabend, Paul, **For and against Method**, Op.Cit, 1 p. 145.

Lakatos, I, **Mathematics Science and Epistemology**, Op.Cit, p. 61. 2

والتفنيدات"، فإننا يمكن أن نرسم توافقها مع منهجية برنامج بحث. كما يبين لاکاتوس، أن مسألة أو حالة رياضية تهم بالكثير من المفاهيم والأفكار في الرياضيات، وهي متعلقة عن قرب ببعضها بعضاً¹.

وعندما نأخذ نظاماً يتكون من مسائل وبيانات وبراهين وافتراضات كبرنامج، فإنه يمكننا أن نحقق التوافق بين منهج "البراهين والتفنيدات"، ومنهجية برنامج البحث العلمي. لذا فإن تطبيق منهجية برنامج البحث العلمي على نظرية حل المسألة الرياضية قد يؤدي إلى إعادة دراسة العلاقة بين منهج "البراهين والتفنيدات" وتعليم الرياضيات.

لم يناقش لاکاتوس مفهوم منهجية برنامج البحث العلمي في سياق المعرفة الرياضية. بل حاول تطبيقه على الرياضيات، وهناك محاولات أخرى لإنشاء مناقشة حول منهجية برنامج البحث في مجال الرياضيات، وهذا يدل على إمكانية تطبيق مناقشة برنامج البحث العلمي على ميدان الرياضيات².

وقد يكون هناك اشتباه فيما إذا كنا نستطيع تطبيق نظرية لاکاتوس على النقاش بين جمعيات العلماء أو علماء الرياضيات، وعلى المواضيع المتعلقة بأصحاب الحلول المنفردين، أو على مزيد من المستوى الأولي. وفيما يتعلق بهذا الأمر نقول بأن برامج البحث لدى لاکاتوس هي كينونات أكثر فردية من نماذج (كون). وإذا كان مصطلح "منهجية" في استخدام لاکاتوس له معنى قريب من "توجيه" (بوليا)، وإذا تذكرنا أننا ناقشنا أيضاً توجيهه على الأفراد وعلى المستوى الأولي أيضاً، فإنه من غير المنطقي تطبيق نظرية لاکاتوس على مواضيع على مثل هذا المستوى.

وبما أن نظرية لاکاتوس تعكس السمة الاستمرارية لنمو المعرفة الرياضية بالإضافة إلى السمة المنقطعة، لذلك يمكن الافتراض بأنه يمكن تطبيقها بسهولة أكبر على النقاش حول حل المسألة الرياضية ليعكس سمة الاستمرارية فيها، أكثر مما يمكن تطبيقه على ما هو مرتكز على مراحل متميزة في عملية الحل. وهنا يجب أن نعتبر التوافق بين برامج البحث والنقاش حول حل المسألة الرياضية المرتكز على مفهوم

Koetsier, Teun, **Lakatos, Philosophy of Mathematics**, Op.Cit, p. 66. 1
Howson, C, "Methodology in Non-Empirical Disciplines", Development 2
of science, Dordrecht, 1979, p. 258.

"بني صاحب الحل لحالة المسألة"، والذي يعكس السمات المستمرة لعملية الحل. وهنا، تعتبر بني صاحب الحل لمسألة رياضية عبارة عن بني يقدمها صاحب الحل لحالة المسألة، والتي تتكون من عناصر ينظمها صاحب الحل في حالة، وعلاقات يؤسسها بين العناصر، ومفاهيم يطرحها على العناصر أو العلاقات. ووفقاً للاكاتوس فإن لبرنامج البحث العلمي: نواة صلبة، وتوجيهات إيجابية. كما أن حزاماً واقياً من الفرضيات المساعدة لحماية النواة الصلبة. على نحو مخالف لحالة التزييف الأصلي، فإن التزييف ليس بالضرورة يعني الرفض ويمكن للناس أن يمتنعوا عن اتباعه. ومن وجهة نظر برنامج البحث، فإنه يجب التخلي عن برنامج ما فقط عندما تتم هزيمته من قبل برنامج آخر أكثر قدرة. وبالتالي فإن الثمار المتتالية يمكن أن تقرر ما إذا كانت النوى الأولية والتوجيهية يمكن تقييدها أو تحريرها. وهنا يمكننا أن نرى الطبيعة شبه التجريبية للمعرفة.

الخاتمة:

ينحرف لاكاتوس بالمنهجية لكنه يمضي بالعقلانية حتى إلى مجالات بعيدة عن القبول الشائع. قد يكون من الصعب الاستغراق في مدى الراديكالية التي تتصف بها ادعاءاته. ويقول على نحو متكرر بأنه يصوغ "عقلانية ثابتة". بشكل خاص هو ضد فكرة أن التجارب الحاسمة يمكن أن تفصل بقرار في لحظة بين النظريات المتنافسة. تلك الفكرة شائعة نوعاً ما في الوقت الحاضر. بالإضافة إلى ذلك فإنه يلغي المشروع الفلسفي برمته حول محاولة تحليل "كون الأمر سبباً جيداً لـ". لندرس الأمثلة الحالية المفضلة عند لاكاتوس. كان (كارناب) يأمل بأن يستطيع تحليل الأسباب الجيدة على أنها درجة للاحتمال. وظن (كارناب) أن السبب الجيد لفرضية ما، هو الاحتمال العالي في ضوء الدليل. وظن بوبر بالأحتمال موضوعي يمكن أن يقوم بذلك العمل، وقدم بدلاً من ذلك إجراء المسلمة والتفنيد. تكون الفرضيات مؤكدة بشكل جيد عندما تستمر في الوجود بعد اختبار شديد، و"التأكيد بشكل جيد" هو الثبات بالنسبة "لتكون سبباً جيداً من أجل" - على الرغم من أن الأجزاء الخاصة من الدليل المتكشفة من خلال الاختبار ليست نفسها الأسباب الجيدة. مثل العديد من الفلاسفة السابقين في هذا التقليد فإن (كارناب)

و(بوبر) حاولا أن يقدموا لنا مفهوماً عن السبب الجيد، بدلاً عنه يمكننا أن نستخدمه الآن في تقييم أو تقدير الفرضيات مع فكرة استخدامها في المستقبل المباشر.

يستبدل لاکاتوس كل ذلك بنظرية من أجل الفحص ونخب سلاسل سابقة من النظريات لرؤية ما إذا كانت متراجعة أم متقدمة. النظرية المتراجعة هي نظرية تصبح بشكل تدريجي منغلقة على نفسها.

إننا نرى أن منهجية برامج البحث، على الرغم من التقدم الهائل الذي تم تحقيقه، لا تزال مليئة بالأخطاء ولم تغلب على منافساتها في كل النقاط. بالنسبة لواحد من أتباع ميل فإن هذا الأمر غير مدهش. والسبب واضح. يعطي "كون" وصفاً شديد العمومية لتطورات العلم (وغيره)، بينما يجزئ لاکاتوس الباحثين على النظر إلى تفاصيل محددة: ما هو الجزء الصلب، ما هو الحزام الوافي، ما هو المساعد، كيف تستخدم هذه العناصر في شرح ظاهرة معينة، وهكذا. كأداة من أجل القيام بالبحث في تاريخ أفكار لاکاتوس فإن النظرية تكون أكثر تعقيداً على نحو كبير مما هو لدى "كون"، وبالتالي، فإن هذا سوف يؤدي إلى بحث أكثر تفصيلاً، وأكثر اكتشافات. هذه الاكتشافات في نهاية المطاف ربما تنقلب ضد لاکاتوس، لكن هذا لا يقلل من قيمته اليوم، حيث ليست هناك نظرية أخرى تقدم ابتداءً مساوياً من حيث التفصيل للمقترحات.

كتب لاکاتوس:

1. Lakatos, I, Proofs and Refutations; the Logic of Discovery, eds, J, worall And E, Zahar, Cambridge, Cambridge university press, 1994.
2. Lakatos, Imre, and, Feyerabend, Paul, For And Against Method, edited by Mateo Motterlini, The University f Chicago press, Chicago, 1999.
3. Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmers, Edited by John Worrall and Gregory Currie, Philosophical Papers, Volume.1, Cambridge University Press, London. New York, 1978.
4. Lakatos, I, Mathematics Science And Epistemology, edited by, John Worrall, volume2, Cambridge university press, Cambridge, 1978.

5. Lakatos, I, *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam, North Holland, 1968.
6. Lakatos, I, *Newton's Effect on Scientific Standards*, Vol.1, Cambridge University Press, 1995.
7. Lakatos, Imre, and Musgrave, Alan, *Problems in the Philosophy of Science*, North Holland Publishing Company, Amsterdam, N.H, 1968.
8. Lakatos, Imre, & Musgrave, A, (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
9. Lakatos, Imre, and Zahar, E, G, *Why did Copernicus Programmer Supersede Ptolemy's*, ed, R, Westman, University of California, 1976.

حَنّہ آرنت

(1975-1906)

حنه آرنه Hannah Arendet

(1975-1906)

نبيل فازيو

باحث واكاديمي من المغرب

حياة قلقة

كانت حنه آرنه (1906-1975) على وعي دقيق وحاد بقلق مفهوم الحياة خاصة في علاقته بإشكالية السرد؛ سرد أحداث، وقعت وعاشها صاحبها بمرارتها وألمها، على نحو يكاد ينسينا تلك الماراة وذلك الألم. وقد سبق لها أن عبرت عن هذا الوعي في مراسلتها لكارل ياسبرز قائلة؛ "يبدو أن ثمة بعض الأشخاص الذين يستعرضون حياتهم (...). على نحو شديد الوضوح يغدون فيه مفترقات للطرق وسمات نموذجية للحياة"¹. تعبر هذه الجمل عن بعض سمات حياة هذه الفيلسوفة التي لم يكن عملها يتجاوز الخمسة والعشرين سنة إبان كتابة هذه الرسالة، إذ كانت قد حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة هيدلبرغ، وذلك بإنجاز رسالة تحت عنوان "مفهوم الحب عند القديس أوغسطين" تحت إشراف كارل ياسبرز بعد أن تعذر عليها مواصلة الاشتغال مع هيدجر الذي كان لحظتذ الأستاذ الظاهرة في ألمانيا. وبعد فترة أمضتها في دراسة الثيولوجيا والميتافيزيقا، اضطرت فيلسوفتنا الشابة إلى مغادرة ألمانيا حفظا لحياقتها من تصاعد المد النازي المعادي لليهود، وذلك سنة 1933 لاجئة إلى فرنسا، ثم بعدها، سنة 1941، إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث ستحصل على الجنسية الأمريكية بعد سنوات عشر من الإقامة بها. لقد كان ذلك درسا نبهها إلى ضرورة تجديد العلاقة بين الفكر الواقع، في ضوء قناعة راسخة بأنهما يشكلان قطبي مفهوم الحياة الذي ظل في مركز اهتمامها.

Lettre n 5 du 24 mars de H. Arendt à K. Jaspers. In, H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondances, 1926-1969*. Paris, Payot, 1995. p. 45.

ولدت آرنت سنة 1906 في مدينة ليدن قرب هانوفر، من أب وأم يهوديين أديبا معا تعاطفا مع الحزب الاشتراكي الألماني. وقد كان التمسك بالهوية اليهودية من الثوابت الفكرية والروحية لأسرتها وعائلتها، وقد حملها وعبها بهذه الهوية على إعادة التفكير في دراساتها الثيولوجية مبكرا، متسائلة عن مشروعية وإمكانية ممارسة الثيولوجيا عندما يكون المرء يهوديا¹. تعرتف المرأة بأنها لم تجد جواباً شافيا لسؤالها، وانها قررت بعد ذلك أن تصغي لكل ما هو مفيد في الفلسفة، فكان اللقاء الحاسم بفكر هيدجر منذ سنة النصف الأول من عشرينيات القرن المنصرم، وهو لقاء اتخذ طابعا إشكاليا نظرا لامتداداته العاطفية التي نسجت علاقة حب بين الفيلسوفين، من جهة، وللحضور الفريد الذي سجله فكر هيدجر، قاموساً وإشكالات ومواقفاً، في متن آرنت. وقد توقفت علاقتها العاطفية بهيدجر منذ 1930، أي قبل مغادرتها ألمانيا بسنوات ثلاث. إذ ستتخذ حياة الفيلسوفة الشابة وجهة جديدة عندما ستأخذ في التماهي أكثر فأكثر بحياة شعبها، الأمر الذي سيقودها إلى التأليف في الراهن السياسي من خلال أعمال مهمة في شأن المد الشمولي والشرط الإنساني والكذب السياسي والعنف. وهنا، يمكن أن نلاحظ كيف عرجت المرأة على الاهتمام بالسياسة والحياة النشيطة، وكيف أنها ضخت عدة نظري مستوحاة من العلوم السياسية بمختلف مشاربها وقطاعاتها، وقد تزامن ذلك مع رفضها كناية الفيلسوفة، متمسكة بأنها تشتغل في حقل العلوم السياسي وتاريخ الأفكار وليس في مجال الفلسفة.

هكذا تقاطع في فكر آرنت مسار حياتها بتشكيل فكرها ورؤيتها إلى الوجود، فكان تأليفها في السياسة تعبيراً عن مراحل حياة عانت من السياسة، وذهبت بعيدا جدا في تحليل سهم السياسة وخطورتها في توجيه الحياة الإنسانية².

ورغم نفورها المبدئي من موقع الفيلسوف في الأزمنة الحديثة، ورغم الجهد الكبير الذي بذلته في سبيل بيان الجفاء الحاصل بين الشرط السياسي للإنسان ومفهوم الفيلسوف، فإن عادة مؤرخي الفلسفة جرت على موقعة حته آرنت ضمن السياق العام لتاريخ الفلسفة المعاصرة، بحسبانها لحظة قلقة من هذا التاريخ، تقاطع فيها

Kristeva, J. *Le Génie Féminin, Hannah Arendt*, T1, Paris, Gallimard, 1999, p. 36.

2 أنظر تفاصيل أدق عن حياة حته آرنت في المصدر السابق.

الهاجس الوجودي بأزمة الإنسانية التي جرت الوعي المعاصر قسراً إلى إعادة التفكير في معنى الإنسان نفسه. ولعله من نافل القول إن مطالعة بعض من أولى أعمال هذه الفيلسوفة، يشي بحضور هذا الوعي القلق بالتحول الجذري الذي طال ماهية الوجود منذ أعتاب القرن العشرين، وقد ذهبت آرنت في توصيف هذا التحول إلى حدود بعيدة حملتها على اعتباره تحولاً جعل مقولات الفهم التقليدية عاجزة عن إضفاء المعنى عن الوجود¹. لذلك لن نأتي بجديد إن قلنا إن أهمية هذه الفيلسوفة تجلّت في قدرتها على الربط بين الوعي الفلسفي والراهن الذي أفرز تناقضات لم تكن ضمن أجندة العقل الحدائي والأنواري، فوجدناها تطنب في رصد معالم هذه التناقضات لتبحث عن جذورها التاريخية في المفاهيم الأساسية المقعدة للفكر الغربي تارة، وفي المآل التراجيدي للإنسانية في مطلع القرن العشرين مجسداً في الحربين العالميتين.

سيكون شأننا في باب الادعاء القول إن التعبير عن هذا الضرب القلق من الوعي في الأزمنة المعاصرة كان في جملة ما حملته أعمال آرنت في تضاعيفها من جدة، إذ نجده حاضراً، على نحو أكثر حدة، عند فيلسوف من عيار نيتشه أو هسرل أو هيدجر أو هيرماس أو كارل بوبر. لذلك يبقى التفكير في العلاقة التي جمعت فيلسوفتنا بالسابقين لها خصوصاً، وبمعظم مجايليها عموماً، ضرورة منهجية يفرضها فهم كيفية تشكل متنها. إذ لا يقف التناص بين متنها وبين هؤلاء عند حدود التوقع ضمن الأفق الفكري الواحد كما اعترفت هي نفسها بذلك في أكثر من مناسبة²، بل إننا أمام فيلسوفة كانت على اتصال مستين بإشكالية الفكر في زمانها، وجهدت من أجل تحقيق قطيعة مع كيفية طرحها أولاً، ثم مع كيفية التفكير فيها ثانياً. بذلك تكون آرنت قد دعت إلى انجاز انقلاب (Révolution) في مقاربة إشكالية علاقة الوعي بالراهن في زمانها؛ إذ بقدر ما عملت على تجديد النظر في أسئلة بدت لغيرها متقدمة³، فإنها فكرت في تلك الأسئلة عينها على نحو مغاير ومخالف لما جرت عليه عادة الفكر الفلسفي في ذلك الإبان.

H. Arendt, *Qu'est ce que la politique?* Paris, Seuil, 1995, p. 188. 1

H. Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974. p. 25. 2

3 من قبيل سؤال؛ ما السياسة؟، ما السلطة؟، ما الحقيقة؟.

مقدمات ضرورية

للمشروع الفلسفي الذي أسسته حتّه آرتت جملة من المقدمات. من المفهوم، إذن، أن عرض تقاسيم فكرها لا يمكن أن ينكب رأسا على ذكر لتشخيصها لأزمة الحداثة وما ارتأت إلى اعتبارها حلولاً لتلك الأزمة، إذ من شأن ارتياد هذه الدرب أن يجعلنا نعرض عن المنظومة الفكرية التي تحرك وعي آرتت في أفقها التاريخي الدقيق، وهي منظومة كانت لها منطلقاها الفكرية والتاريخية التي اختمرت فلسفة آرتت في رحمها. ورغم أن التمييز بين تلك المقدمات وإقامة خطوط حمر بينها يبقى أمرا في باب الادعاء فقط، وذلك بالنظر إلى العلاقة التداخل الكبير بين التاريخي والفكري في متنها، فإننا سنحاول، من باب العرض المنهجي ليس إلا، عرض تلك المقدمات التي بدت لنا حاكمة لفكر هذه الفيلسوفة، مميزين بين مقدمات نظرية كانت الأصل في نسج فلسفة آرتت في السياسة، وأخرى تاريخية ارتبطت أساسا بالمعطيات التاريخية التي في رحمها أُنِيع فكرها.

مقدمات نظرية في السياسة

يمكن القول دون أدنى مجازفة إن المشروع الأعم لفكر حتّه آرتت يكمن في ما يلي؛ إعادة النظر في ماهية الإنسان ووجوده انطلاقا من شرطه السياسي. لا يجب أن نأخذ السياسة في هذا المقام بمعناها المتداول، باعتبارها خطة للتدبير ووسيلة لتحقيق المصلحة، إذ القارئ في أعمال هذه الفيلسوفة يقف عند امتعاضها الكبير من مثل هذه التصورات التبسيطية للسياسة¹، كما يسهل عليه أن يرصد الجهد الكبير الذي أنفقته في سبيل بلورة فهم جديد للسياسة يخرجها من فهم مغلوط لها ما فتى يتشكل عبر تاريخ الفكر الغربي منذ أن كتب أفلاطون جمهوريته إلى أن اعتبر هيدجر الحياة النشيطة، بما فيها حياة السياسة، سببا من أسباب نسيان الوجود. لذلك ما كان لهذه العودة إلى السياسة أن تتم دون مواجهة التقليد الفكري الذي أرسته الفلسفة، والذي استوى أمره على مقتضى استحسان الجانب التأملي من الحياة الإنسانية على حساب البعد النشط منها². لذلك، وجب التنبيه

H. Arendt, *Qu'est ce que la politique?* Op.Cit. p. 173. 1

H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1988. 2
p. 38.

إلى أن توظيف آرنت لمفهوم الشرط الإنساني (أو الحالة الإنسانية) لم يكن مجرد توظيف لمفهوم فلسفي الغاية منه اقتناص حد الإنسان وحقيقته، بل إننا نجد فيه تعبيراً، مضمرًا أو معلناً، عن رفض الأفق الفكري الذي سار فيه الفلاسفة قبلها في نظرهم إلى الإنسان. وآية ذلك أن المرأة ما وظفت مفهوم الحقيقة الإنسانية أو الطبيعة البشرية أو الحقيقة الإنسانية، وهي مفاهيم سار إعمالها أدخل في باب البديهيات بالنسبة إلى الفلاسفة الذين لم يفتنوا، في نظر آرنت، إلى أن تلك المفاهيم تستلزم مسبقاً أن تكون للإنسان حقيقة واحدة وثابتة، وهو ما يُجافي الرثبية والعفوية التي تتسم بها الحياة الإنسانية. بل حتى لو افترضنا جدلاً أن ثمة حقيقة أو طبيعة إنسانية، فإنها لا تدخل في باب ما يمكن أن نعرفه في اعتقادها. نقرأ لها في هذا المقام؛ "لا شيء يسمح لنا بالاعتقاد أن للإنسان طبيعة أو ماهية كسائر الأشياء الأخرى. وبعبارة أخرى نقول؛ إذا كانت لنا طبيعة ما أو ماهية ما، فوحده الإله يمكنه أن يعرفها أو يحددها"¹.

ملاحظة على قدر كبير من الأهمية يجب الانتباه إليها في أعقاب هذا الموقف، وهي أن مفهوم الشرط الإنساني أتى ليعيد النظر في التصورات الماهوية للإنسان أساساً. ويمكن أن نستشف أهمية هذه المراجعة إذا ما استحضرنّا الأثر العميق الذي أحدثه توظيف أستاذها هيدجر لمفهوم الدازاين في تمثل الوجود الإنساني من طرف الفلسفة لحظتئذ، إذ جر الوجود إلى بعده غير الإنساني عندما قدم قراءة غير إنسانية له بحسبانه أفقا يتحقق فيه انكشاف الوجود واستحضاره. كان من نتائج هذا التصور الاعراض عن حياة الفعل والنشاط لما فيها من إهمال للتأمل والتفكير في سؤال الوجود الذي انطرح جانباً وسقط في طي النسيان في نظر فيلسوف الغابة السوداء. نظرت آرنت إلى هذا الموقف كعرض من أعراض نسيان الحياة النشيطة في الأزمنة المعاصرة، وطفقت تبحث له عن امتدادات في تاريخ الفلسفة برمتها، لتقف عند حقيقة اعتبرتها أساً من أسس الفكر الغربي؛ الاعتلاء من قيمة الحياة التأملية على حساب الحياة النشيطة التي اعتبر الخوض فيها نسياناً للتأمل والفكر. لا غرابة إذن، والحال هته، أن يجهد الفلاسفة لرصد حقيقة الإنسان دونما انتباه إلى البعد النشط الناظم لها، إذ غالباً ما تم الاكتفاء بالتشديد على جوهرية الفكر أو الشعور

أو الإرادة... الخ كعناصر محددة لحقيقة الإنسان، أما النشاط والفعل فقد كانا أكبر المغيبين عن أنظار الفلاسفة في لإنسان بالنسبة إلى فيلسوفتنا.

هكذا ستنقل آرت من نقد تصور الفلاسفة للطبيعة الإنسانية إلى تقديم تصور جديد عن الإنسان، عبر عنه مفهوم الشرط الإنساني الذي لجأت إليه للتعبير عن البعد التفاعلي والنشيط في الوجود الإنساني. فلئن كان الشرط الإنساني عبارة عن نظر في الحياة كما تقول جوليا كريستيفا¹، فإن أهميته المفاهيمية تتجلى في كشفه عن البعد العلائقي في هذه الحياة، إذ لا يقارب الإنسان بذات منفردة ومنعزلة عن غيرها وعن عالمها، بل انطلاقا من الشروط المحددة للوجود الإنساني، الأمر الذي قاد فيلسوفتنا إلى إعادة النظر في تصور الفلسفة لمختلف القطاعات المكونة للوجود الإنساني، بدءا بعلاقة التأمل والفكر بالممارسة والفعل، ووصولاً إلى مفهوم الفكر والإرادة والحكم².

شملت فكرة الشرط الإنساني البعدين الرئيسيين المكونين للوجود الإنساني في بعده العلائقي؛ أولهما ممثلا في الحياة التأملية، حياة العزلة وخوض تجربة الانصات للذات والفكر بما يستلزمه ذلك من صمت وتواري عن الظهور والآخرين، إنها حياة الصمت والهدوء على حد تعبير آرت³. وثانيهما تعبر عنه الحياة النشيطة التي تشير إلى الوجود النشيط للإنسان بصفة عامة. جرت عادة الفلاسفة، كما سبق الذكر، على الاعلاء من قيمة الحياة التأملية على حساب الحياة النشيطة؛ فمن أفلاطون، الذي نظر إلى الحقيقة كرؤية للحقيقة تتم من طريق الحوار الهادئ مع النفس، وصولاً إلى ديكرات الذي حدد مهمة الفكر في التأمل الذي لا يمكن النظر إليه كنشاط بل كسكون وإعراض عن الفعل⁴، يمكن القول إن التأمل ظل دربا لإدراك مستوى الكمال الإنساني. أما النشاط والفعل فلم يكونا إلا من لواحق التأمل والتفكير في نظر فيلسوفتنا. يمكن أن نتفهم في ضوء هذه المعطيات سبب إصرار آرت على تعريف الحياة النشيطة دائما من خلال مقارنتها بالحياة التأملية،

Kristeva, J. *Le Génie Féminin*, Hannah Arendt, T1, Paris, Gallimard, 1999, p. 31. 1

H. Arendt, *La vie de l'esprit*, Paris, puf. 2007. p. 171. 2

Ibid, p. 23. 3

Ibid, p. 24. 4

أي تعريها بالسلب؛ إذ التقابل بين الحياتين بلغ قدرا من التناقض صار معه إثبات خاصية لإحدهما يعني بالضرورة نفيها عن الأخرى. نقرأ لفيلسوفتنا في معرض مقابلتها بين الحياة التأملية والحياة النشيطة، ونقلا عن أحد أعلام الفلسفة الوسيطة (سان فيكتور)، ما يلي؛ "إن الحياة النشيطة حياة يتم فيها إبداع الصناعات، أما الحياة التأملية فعبرة عن سكون خالصة؛ تجري الحياة النشيطة في المجال العمومي، في حين أن الحياة التأملية تتحقق في الصحراء؛ تفقد الحياة النشيطة حتما إلى "الحاجة إلى التجاور"، أما الحياة التأملية فتقودنا إلى "رؤية الله"¹. الحياة النشيطة إذن تعبير عن الجانب الفاعل والنشيط من الإنسان، والانطلاق منها في مقارنة الوجود معناه النظر إليه بما هو قدرة على الفعل والتفاعل مع الآخرين والعالم الذي ننتمي إليه؛ إنها علاقة محايدة للعالم وللغير، "فهى، إذن، التزام نشيط يرمي إلى إحداث فعل ما داخل عالم من الناس والأشياء التي تم صنعها من طرفهم، وهى بذلك لا تقرر هذا العالم ولا تتعالى عليه أبداً"².

تبدو عناية آرنست بالحياة النشيطة، في أبرز تجلياتها، في المراجعة الجذرية التي أنجزتها لعلاقة الوجود الإنساني بالفضاء العمومي، إذ استلزم الانتقال من التأمل إلى النشاط النظر إلى الإنسان بما هو كينونة عمومية أكثر مما هو وجود مخصوص بذاته. وقد كان من علامات ذلك الميز الواضح الذي أقامته بين الحيز الخاص من حياة الإنسان والحيز العمومي منها³، على نحو يعيد إلى الأذهان المقابلة السابقة بين الحياتين النشيطة والتأملية. وبيانه أن الحيز الخاص في عرف آرنست يشير إلى مسألتين اثنتين، تستلزم كل واحدة منهما الأخرى؛ أولاها مسألة الذاتية التي يكون بمقتضاها الحيز الخاص مجالا للتشريق على الذات والانعزال عن الغير؛ إنها حياة الغموض⁴ لا حياة العمومية والظهور. وثانيتهما حياة الأسرة التي تقابل الوجود السياسي للإنسان باعتبارها مجالا لتلبية الحاجيات الضرورية لأفرادها من جهة، ولتجسيد تراتبية في السلطة بين الأب وباقي مكونات الأسرة من جهة ثانية⁵. هذا في حين أن

Ibid, p. 23. 1

H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 59. 2

Ibid, p. 92. 3

H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 51. 4

H. Arendt, *La crise de la culture*, Op.Cit. p. 131. 5

الجانب العمومي من الحياة الإنسانية يبقى مجال الظهور والتفاعل العمومي مع الآخرين. ويمكن أن نستشف من خلال قراءة متمعة في تصور آرنست للحياة النشيطة، أن أمر هذه الأخيرة لا يستقيم إلا في ضوء علاقة متينة بالمفهومين يتخذان صيغة سياسية في متنها؛ أولهما مفهوم العالم الذي يعبر عن فضاء تم إنتاجه من طرف الناس في اعتقادها، وثانيهما مفهوم الغير الذي يبقى شرطاً أولياً لكل وجود سياسي ممكن. أقول إن هذين المفهومين يتخذان طابعاً سياسياً حتى نميز مقارنة هذه الفيلسوفة لهما عن المقاربات الفلسفية الغزيرة التي أضفت عليهما طابعاً لا سياسي في كثير من الأحيان¹. ويكفي الباحث أن يطالع بعضاً مما كتبه فيلسوف الغابة السوداء في هذا الشأن، حتى يقف عند طابعه الإشكالي. وقبل تدقيق النظر في هذا المفهوم أو ذاك، سيكون لزاماً على الباحث أن يقف عند ما تقصده هذه الفيلسوفة بالوجود السياسي للإنسان وعلاقته بالشرط الإنساني أولاً، لأن في ذلك وحده ما يسعنا بوضع اليد على الخيط الناظم للمقدمات النظرية الحاكمة لفكر هذه الفيلسوفة.

1 - الإنسان الفاعل

عندما أعملت حنّه آرنست مفهوم الشرط الإنساني في مقاربتها للوجود الإنساني، فإنها ضخت بذلك نفساً جديداً في مضمار تحليل الفلسفة لمفهوم الإنسان؛ إذ جسدت بذلك قناعتها بضرورة مجاوزة الأفق الأنطولوجي الذي انتهت إليه قراءة هيدجر للإنسان. ضدّاً على ذلك، كان على الشرط الإنساني أن ينظر إلى الكينونة الإنسانية انطلاقاً من حيزها النشط، الذي يجعل من الوجود معطى علائقياً يكون فيه الإنسان الفاعل والمسؤول الوحيد في التاريخ. نحن إذن أمام مفهوم إجرائي، مجرد توظيفه يتسلم التنازل عن تصور غير إنساني للتاريخ درجت الفلسفة على التسليم به في ذلك الإبان²، وذلك قصد إبداله بتصور آخر للتاريخ يكون فيه

1 نشير هنا، على سبيل المثال لا الحصر، إلى تصور هيدجر في كتابه الوجود والزمن لمفهوم العالم والغير، وهو تصور رامت آرنست نقده وبيان مجافاته لرؤيتها السياسية على النحو الذي سنبينه لاحقاً.

2 M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1967. p. 151.

نتيجة للفعل السياسي للإنساني، بعيدا عن الاعتقاد بأنه تاريخ تجل للوجود، كل ما تبقى فيه من دور للإنسان هو الإنصات للانقلابات التي تحدث فيه وهو ينتقل من حقبة إلى أخرى على منوال ما اعتقد هيدجر¹، ومن سار على هديه ممن أقر بموت الإنسان في الأزمنة المعاصرة. ليس من باب الصدفة إذن أن تتساءل عن ماهية هذا الإنسان الذي يقدر على إنتاج التاريخ وترك أثر في الزمن إذن؛ ما الذي يمكنه من القيام بذلك؟ وبأي معنى يكون إنتاج التاريخ صناعة إنسانية؟ وما العلاقة التي تجمع التاريخ بالسياسة في نظر آرنت؟

ليس الغرض من طرح هذه الأسئلة التعرّيج على تدقيق النظر في تصور الفيلسوفة الألمانية لمفهوم التاريخ، وهو تصور ما يزال في حاجة إلى دراسة تفصيلية لم تنجز إلى اليوم. إن ما نرمي إليه بإقحام التساؤل عن التاريخي في فكر هذه الفيلسوفة، ونحن على أعتاب تحليل تصورهما لمفهوم الفعل، هو التنبيه إلى أن كل فهم للتاريخ في متنها دون البدء بتدقيق النظر في البعد الإشكالي لمفهوم الفعل يبقى مجرد عمل لا قيمة له. وبيانه أن الفعل، من حيث هو تعبير عن الحرية السياسية، يبقى النشاط القادر على ترك أثر عميق في الزمن، أعمق حتى من ذلك الذي يتركه العمل الفني كما سنرى في مقام لاحق، ليحسد قدرة الإنسان على الاستمرار في الزمن. فما هو الفعل؟ وما علاقته بالإنسان؟

تقتضي الإجابة عن هذين السؤالين البدء بالوقوف عند تصور آرنت للحياة النشيطة التي تقابل الحياة التأملية، والتي تشمل جملة من الأنشطة حصرتها الفيلسوفة في ثلاثة أساسية هي الشغل والعمل والفعل. ليست هذه الأنشطة مجرد مقولات قبيلية لفهم الوجود الإنساني، بل إنها ترسم ملامح علاقة قلقة تجمع الإنسان بالزمن كما لاحظ بول ريكور عن حق². إذ الشغل هو النشاط الذي يعبر عن الحاجة الطبيعية للإنسان، فالقيام به يكون بغاية ضمان الاستمرارية في الحياة، لذلك كان من الطبيعي أن تعتبره فيلسوفتنا نشاطا لا يترك خلفه كبير أثر يذكر، لأنه يستهلك كل ما عمل على انتاجه تحت وطأة الحاجة والضرورة. أما العمل الفني فهو إنتاج

M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1
.1949

Ricœur, *Préface*, in H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, 2
Op.Cit. p. 18.

لعالم من المصنوعات بواسطة اليد الإنسانية، فهو تعبير عن رغبة الإنسان في الاستمرار في الزمن والخروج من قسوة الحاجة الطبيعية والإكراه المرافق لها، هذا في حين أن الفعل هو الشرط الضروري لكل حياة سياسية ممكنة على حد تعبير ريكور¹. أفردت آرنت في كتابها العمدة في هذا الموضوع؛ شرط الإنسان الحديث، لكل واحد من تلك الأنشطة فصلا يوفق النظر فيه. ولما كان هم هذه الفيلسوفة الأول هو تسليط الضوء على البعد السياسي في الحياة الإنسانية، فقد كان من الطبيعي أن تشدد على الفعل وتظهر فيه الجوانب التي تم نسيانها في غيره من الأنشطة وفي الحياة التأملية كذلك. إذ في تحديدها للفعل أمارات كثيرة تشي بأنها ما عرفت غيره من الأنشطة إلا لتمهد الطريق أمام إبراز أهمية وجوهريته². وقد يكون تمامي الفعل بالحرية في متن آرنت العلامة الأظهر على تلك المكانة الشرفية التي خصت بها مفهوم الفعل.

ولما كانت الحرية هي معنى السياسية، فقد كان من الضروري أن يجسد الفعل هذه الحرية الإنسانية التي تعتبر قوة دافعة للإنسان في الزمن، وذلك بالنظر إلى العفوية واللاتوقع الذين يتسم بهما الفعل³. لم يأت هذا القول في شكل ادعاء لا أساس له، بل ساقته له الفيلسوفة الدليل الذي يقوم عليه من مجال اللغة، أو إن شئنا الدقة، من الحفر الدلالي في اللغة⁴. وبيانه أن "الفعل" في تداوله اليوناني القديم كان يشير إلى المبادرة والبدء، وذلك في ضوء اعتقاد لا موعى به بأن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على فعل البدء. "فإن تكون إنسانا، تقول آرنت، يعني بالضرورة

Id. 1

2 هناك اعتبار آخر لا يجب أن نذهل عنه لفهم التراتبية التي وضعتها آرنت بين الأنشطة الثلاثة، وهو رغبتها في الكشف عن توارثي البعد السياسي عن الحياة المعاصرة، ونسياننا لمعنى حقيقة السياسة. لذلك يحس القارئ أن ابتداءها بالحديث عن الشغل، واعتبارها أنه نشاط مرهون بالضرورة والحاجة اليومية، وأنه نشاط يقوم على الاستهلاك والاستنزاف دون أن يترك أثرا في الزمن، كل ذلك سيلقي بضوئه على توصيفها لأزمة الإنسان الحديث، وذلك بالقول إن من بعض علامات تلك الأزمة انتصار مقولات الشغل وما جرت به من وبيل صهر العالم وتحويله إلى منتج للإستهلاك، وأقول البعد العمومي من فهمنا لوجودنا في العالم.

3 H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 298.

4 هذه سمة وسمت الممارسة الفلسفية التي تتلمذت آرنت لها، وخاصة عند هيدجر الذي ذهب في أعمال الحفر اللغوي إلى حدود بعيدة جدا.

أنك حر. لقد خلق الله الإنسان حتى يضخ في العالم ملكة البدء التي هي الحرية¹. هكذا يترجم الفعل على نحو غير مباشر العفوية التي تتميز بها الحياة الإنسانية، لأن المبادرة التي يقدم الفاعل على القيام بها تدخل في نظرها في حكم ما لا يمكن التنبؤ به تماماً². فإذا شئنا الدقة، قلنا إن الحرية بالنسبة إلى فعل جوهر محايث لا يمكن الانفلات من قبضته، وهي بذلك تجربة يدركها الإنسان بمجرد ولوجه العالم³. لا يعني هذا الأمر، ودعاً لكل سوء فهم، أن الحرية معطى ذاتي أو فردي عند هذه الفيلسوفة، إذ الفعل المعبر عنه ينهض بمهمة كسر شرقة الذات لخلق أفق تواصل مع الناس المحيطين به كما سنبين في مقام لاحق. يفيدنا هذا المعطى في تبين الطابع السياسي للفعل، فهو نشاط الغاية منه الانفتاح على الغير لنسج عالم يحمل في طياته معالم الرغبة في مجاوزة أفق الذاتية لخلق تواجد فعال مع الآخرين، دون أن يقود ذلك إلى السقوط في التشابه الذي يفرضه التواجد مع الغير في المجتمع الحديث. ولعل وعي فيلسوفتنا بهذه المفارقة هو ما حملها على إقامة تعالقي بين مفهوم الفعل ومفهوم الشخص أو العين *Le qui*، في محاولة منها لإظهار الحاجة إلى الفردية والتمييز الذين يحتاجهما الإنسان في وجوده السياسي حتى لا يسقط في ما ستمه مجتمع الحشود⁴. إذ يشير هذا التّعين إلى الوجود الفردي الأصيل الذي يُبقى فيه المرء على مسافة من مقولات الإنتاج والشغل تحفظ له قدراً من الحرية والاستقلالية. هكذا يعيش الإنسان، وهو في حضرة كينونته السياسية، تجربة الاتصال والانفصال عن المجتمع والذات في الآن نفسه؛ فهو متواجد مع الأغيار دون أن يهوي في التشابه المطبق ونسيان فرادته الذاتية، كما أنه في علاقة وطيدة بذاته دون أن يسقط في التشرنق عليها والرغبة عن الآخرين والجمال العمومي عامة. يعتد الفعل السياسي في نظر آرنست باللغة التي تبقى صلة الوصل السياسية بالعالم، إنها أداة انكشاف أكثر مما هي أداة تشييء أو موضوعة بالنسبة إلى هذه الفيلسوفة. ولعلنا نجد في موقفها هذا من اللغة ما يزوج بها في مضمار الفكر الفلسفي

1 H. Arendt, *La crise de la culture*, Op.Cit. p. 217.

2 H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 301.

3 أنظر تأملات آرنست في فعل الولادة والحيء إلى العالم في تحليلها لتصور الأب أغستين، وأنظر كذلك تعليق كريستفا على الموضوع في كتابها المذكور سالفا عن آرنست.

4 H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 80.

المعاصر الذي نشأ حول فلسفة هيدجر، كما هو الشأن بالنسبة إلى مدرسة فرانكفورت كما عبرت عن فكرها مع هابرماس الذي ذهب في العناية باللغة إلى حدود بعيدة كشف في أعقابها عن الرهان السياسي للغة¹. ورغم أن آرنت قد جازفت في تعريف اللغة بأنها أداة لتخزين الفكر، الأمر الذي قد تشتم منه رائحة تصور آداتي للغة، فإنها ما فتئت تنبه على ضرورة التخلص من مثل هذا التصور الذي ييخس اللغة قيمتها الثمينة. ويبانه أن اللغة كشف عن الكينونة السياسية للإنسان والرغبة في التواجد مع الناس. أضف إلى ذلك أن المرأة ما انفكت تعبر عن امتعاضها من مقولة الوسيلة-الغاية التي ترى فيها قاعدة خفية يقوم العنف على مقتضاها. فعندما تصف فيلسوفتنا العنف بأنه صامت لا لغة له²، فإن ذلك يفسح المجال أمامها لجعل اللغة والنطق خاصية يحتكرها الفعل السياسي المحايي للعنف في نظرها.

بيد أن هذا لا يجب أن يحملنا على حصر اللغة في بعدها التواصلية الذي لم تتردد آرنت في التحفظ عليه. وذلك رغبة منها في تمييز مجال الفعل السياسي عن غيره من المجالات التي يكون فيها التواصل حاضراً دائماً. نقرأ لها في هذا المقام؛ "لا يوجد نشاط إنساني يضارع الفعل في حاجته إلى اللغة. ففي كل الأنشطة الأخرى تلعب اللغة دوراً ثانوياً كأداة للتواصل أو إضافة بسيطة إلى شيء يمكنه أن يتحقق في صمت تام. من المؤكد أن النطق يفيدنا كثيراً كوسيلة للتواصل والإخبار، بيد أنه لو كان الأمر على هذه البساطة، لكان بمقدورنا أن نبدله بلغة رمزية من شأنها أن تكون أكثر نجاعة ونفعاً في ترويض بعض المعاني، كما هي الحال في مجال الرياضيات وغيره من التخصصات العلمية، وفي بعض أشكال العمل الجماعي"³. هكذا تتخذ اللغة وجهة سياسية وهي تقتصرن بمفهوم الفعل، لأنه يعسر في اعتقاد فيلسوفتنا أن نتصور فعلاً من دون لغة. إذ "بفقدانه للغة، لا يفقد الفعل خاصية انكشافه فقط، بل كينونته كذلك. ولا يمكن الحديث حينها عن ناس بل فقط عن رجال آليين، ينفذون أفعالاً لا معنى لها من زاوية إنسانية"⁴.

1 أنظر تفاصيل ذلك في؛ علي عبود المحدثاوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أمثودجا. الجزائر العاصمة، منشورات الاختلاف، 2011. ص 209.

2 H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 236.

3 Id.

4 Ibid, p. 235.

2- إشكالية السياسة والعالم

عندما اعتبر هيدجر أن الانتماء إلى العالم شرط محدد لمعنى الوجود الإنساني¹، فإنه عبر بذلك عن وعي الفكر الفينومينولوجي بالحاجة إلى إعادة تأسيس فكر العالم لإخراج الوعي من أزمتته التي نجمت عن خلخلة تلك الفكرة من طرف العلوم في تلك الحقبة. بيد أن الملاحظ على المقاربتة انتهاؤها إلى انجاز فصل بين مقولة العالم والوجود الإنساني بما هو وجود نشيط وفاعل²، الأمر الذي كان بالنسبة إلى آرت سببا كافيا تبرر به إعراضها عن تبني رؤية أستاذها إلى العالم. تدرك فيلسوفتنا جيدا الطابع الإشكالي لمسألة العالم، وتعتبر حضورها غير الطبيعي في الوعي المعاصر علامة فارقة على قلقي جذري يجثم طيفه على العالم الحديث³. يعني هذا القول أن الاعتداد بمفهوم العالم كان في حساب هذه المرأة وسيلة لبيان بعض معالم الأزمة التي تهيمن على الأزمنة الحديثة، وهي أزمة سياسية في نظرها، كان من أماراتها الظاهرة غياب البعد العمومي من الحياة المعاصرة بمرقها. ولعل استحضار هذا المعطى من شأنه أن يسلط الضوء على علاقة فكرها السياسي بمفهوم العالم. إذ ليست تشير بهذا المفهوم إلى وجود مادي أو أونطولوجي سابق للفعل الإنساني، بل إنه في اعتقادها نتيجة لذلك الفعل أساساً. نقرأ لهذا في معرض حديثها عن العالم مايلي؛ "أن نقول إننا نحيا في العالم، فمعنى ذلك أن عالما من الأشياء يثوي بين الذين يشتركون [العيش فيه]، مثله في ذلك مثل طاولة يشتركها الجالسون من حولها؛ إن العالم، بما هو كل مشترك بين اثنين، يؤدي مهمة الوصل والفصل بين الناس في الآن ذاته"⁴. يحسن بنا أن نلاحظ، في أعقاب هذا القول، أن العالم "نتيجة" للفعل الإنساني المشترك، أي للفعل السياسي الذي يعبر عن الحرية الإنسانية⁵، لذلك يبقى من الصعب تصور العالم في غياب الأفراد الذين ينسجون معالمة. من هنا الاختلاف الذي تقيمه هذه الفيلسوفة بين العالم من جهة، والطبيعة والكون من جهة أخرى؛

Christian Dubois, *Heidegger, Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 1 2000. p. 40.

M. Heidegger, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986. Ss16, p. 108. 2

H. Arendt, *Vies politiques*, Op.Cit. p. 51. 3

H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 46. 4

أنظر لاحقا علاقة السياسة بالحرية. 5

إذ يعسر أن نتصور مفهوم العالم قبل استحضار الفعل الإنساني، وهو ما لا ينطبق بالضرورة على مفهومي الطبيعة والكون. تقول في هذا المقام؛ "لا يمكن للعالم، بما هو فضاء موجود بين الناس، أن يوجد من دزهم. فعالم من دون ناس، خلافا للكون والطبيعة، سيكون في حد ذاته عبارة عن تناقض"¹.

من الغني عن البيان إذن العلاقة المتينة التي تقيمها آرنست بين العالم والسياسة، إذ تبقى صناعة العالم أبرز آثار الفعل السياسي في اعتقادها، وهي صناعة تستلزم إنجازها من طرف الفعل السياسي الذي يعبر عن هوس الإنسان بالاستمرارية في الزمن. ويمكن القول عموماً إن هذه الفيلسوفة كانت في جملة قلة قليلة من الفلاسفة الذين فطنوا إلى العلاقة بين السياسة وفكرة الاستمرارية في الزمن. ولعل ما حملها على ذلك اعتقادها الراسخ بأن الفعل السياسي، وخلافاً لغيره من الأنشطة النازمة للشرط الإنساني، هو الذي يحقق استمراريته في الزمن. لذلك فإن السياسة تبقى بالنسبة إليها المصنع الذي يُنتج فيه التاريخ بحسبانه تجلياً واقعياً للعالم وللعمل في الزمن². وقد ساقَت فيلسوفتنا من تاريخ الفلسفة اليونانية من الشواهد ما يقوم به الدليل على ذلك³. إن صلة الوصل بين العالم والسياسة تتجلى في الفضاء العمومي بما هو مجال للظهور والانكشاف أمام الغير، وتعبير عن الرغبة في مجاوزة واقع التناهي الذي يفرضه الوجود الطبيعي للإنسان لإدراك استمرارية في الزمن، يؤسس فيها اللاحق على السابق من خلال الحوار والتفاهم لا من طريق العنف والإقصاء⁴. هكذا يكون الحديث عن العالم مرادفاً لحديثنا عن مجال يتجلى فيه الفعل السياسي في الزمن، ذلك المجال الذي يتحدد على مستوى الفعل والسياسة من خلال مفهوم المجال العمومي. تقول فيلسوفتنا في هذا المعرض؛ "يشير لفظ "العمومي" أولاً، إلى أن كل ما يظهر للعموم يمكن أن يكون مرئياً ومسموعاً من طرف الجميع (...). كما أنه يشير إلى أن العالم نفسه، بما هو معطى مشترك بين

1 H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 58.

2 H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989. p. 58.

3 تستشهد آرنست بأفلاطون وأرسطو. نقراً لهذا الأخير مايلي؛ "يلزمننا استشكال القضايا الإنسانية (...) بلأنا ننظر إلى الإنسان كما هو، ولا إلى ما هو فان في الأشياء الفانية، بل بالنظر إلى الناس من حيث إمكانية خلودهم". أوردته حتة آرنست في الصفحة نفسها.

4 H. Arendt, *Qu'est ce que la politique?* Op.Cit. p. 149.

جميع الناس، يبقى متميزا عن المكان الذي نحتله بشكل منفرد. بيد أن هذا العالم ليس متماهيا مع الأرض والطبيعة باعتبارهما إطارين لحركة الناس وشرطا للحياة. إن العالم بهذا المعنى على صلة بما أنتجه الإنسان وبما صنعت يده من أشياء، وكذا بالعلاقات التي تجمع الناس الذين يسكنون عالما هم من صنعوه¹. هاهنا قد يكون من المفيد أن ننبه على ضرورة التمييز بين "العمومي"² والعام³ في قاموس هذه الفيلسوفة؛ إذ العمومي عندها ينتمي إلى مجال السياسة والظهور، إنه مجال علائقي من صناعة الأفراد الأحرار، لذلك فإنه تعبير رمزي عن قدرتهم على التفاهم الذي يؤسس لكيونتهم السياسية. أما العام فإنه مفهوم يعبر عن المشترك الطبيعي بين الأفراد، فليسوا هم من اختاروه ولا صنعوه، بل إنه سابق لهم بحكم طبيعتهم البشرية، الأمر الذي يجعله أدخل في باب الحاجة الطبيعية والضرورة وأبعد ما يكون عن الفعل السياسي.

هكذا يمكن القول إن الغاية التي حملت آرت على إعادة التفكير في سؤال العالم لم تكن تنحصر في مضمار نقدها للمقاربات التي كانت الفكر الفلسفي في زمانها يعج بها، بقدر ما اندرج ذلك في مضمار تفكيرها السياسي في الوجود الإنساني، فكان من الطبيعي أن يأتي استشكالها للعالم ككشف عن البعد السياسي لفكرة العالم بحسبانه شرطا قريبا لكل فعل سياسي ممكن.

3- السياسة، الحرية وفن التواجد مع الغير

يدرك الباحثون في فكر آرت أن تصورهما للسياسة يبقى العمود الفقري الذي عليه يقوم صرح بنیان فكرها برمته، وهو تصور قام على أنقاض نقدها للتصورات المتداعية في شأن السياسة، وخاصة ما تعلق منها بالتصور الأدائي الذي حوى في أحشائه معالم رؤية عنيفة للسياسة تقوم على إقصاء الغير. الأمر الذي يعني أن الانفتاح على الغير يبقى من مقتضيات تصورهما للسياسة كحرية. ولا أدل على ذلك من إثارها للبعد العلائقي من الوجود، كما عبر عنه استداؤها للمصطلح اللاتيني *inter-est*، الذي يخرج مفهوم الوجود من أفقه الذاتي المنغلق ليزج به في

1 H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 98.

2 وهو ترجمة للفظ *public*.

3 وهو ترجمة للفظ *Générale*.

أفق التعدد والاختلاف مع الآخرين المقابلين له. تفتح آرنست في نحتها لفكرة التواجد مع الغير جبهة سجال فكري مع النزعات المادية في الفكر السياسي، وذلك في أعقاب إعمالها لمفهوم الشبكة العلائقية للدلالة على الطابع التفاعلي للفعل والنطق. وتجدر الإشارة إلى أن الوجود، منظورا إليه كعلاقة، يفقد معناه البسيط ليغدو نتيجة للتفاعل مع الغير، وإخراجا للقدرات الشخصية من الإمكان إلى الفعل من طريق التفاعل مع الغير كما بين بول ريكور¹. ومرة أخرى نشدد على ضرورة التحوط من الدفع بإشادة آرنست بالغير إلى حدود لا يطيقها فهمها للفعل والسياسة؛ فهي لا ترمي من وراء ذلك إلى صهر الأنا في الغير أو محوها، كما أنها لا تفهم من علاقة التعدد (pluralité)، التي تنظم وجود الناس في المجتمع والمدينة، علاقة مغايرة (بالمعنى الأرسطي للكلمة) وتقابل بين الأنا والآخر، بل إنها تشير إلى قدرة الفعل على إبراز الذات الفاعلة وإظهارها أمام الآخرين، بما يستلزمه ذلك من اعتراف بالحق في الاختلاف والتعدد كشرط قبلي للوجود السياسي. هكذا يغدو الفعل السياسي تعبيرا عن النزوع نحو الوحدة والاختلاف في الآن ذاته، إذ بمقدار ما تتضمن الحرية السياسية معنى وحدة المدينة والانتماء إليها ككيان سياسي، فإنها، بما هي فعل، تتضمن للفاعل شرط التعددية والاختلاف وهو بين ظهرائها.

هكذا يقودنا مفهوم الفعل في فكر آرنست إلى الوقوف عند مفهوم الحرية. والحقيقة أننا لم نبرح مجال الحرية منذ أن بدأنا الحديث عن الفعل لأنهما مفهومان يقالان باشتراك الاسم في متنها. نقرأ لها في هذا المعرض؛ "يجب علينا دائما، وكلما رغبتنا في الحديث عن مشكلة الحرية، أن نستحضر إعضال السياسة وكون الإنسان قد وهب ملكة الفعل"². مشكلة الحرية إذن، مشكلة سياسية أكثر مما هي مشكلة فلسفية أو أونطولوجية. ولعل هذا هو ما حمل فيلسوفتنا في أكثر من مناسبة على الدعوة إلى تغيير الأرضية التي نقارب فيها سؤال الحرية، وذلك بنقلها من مجال الفلسفة إلى مجال السياسة. لهذه الدعوة أسباب نزول يمكن تبينها في متن هذه الفيلسوفة؛ إذ علاوة على رؤيتها السياسية إلى الإنسان التي جعلتها تعتد بمفهوم الفعل في فهمها للحرية، فإن المرأة فطنت إلى مجافاة التصورات الفلسفية للمعنى

p. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000. p. 600. 1

H. Arendt, *La crise de la culture*, Op.Cit. p. 189. 2

السياسي للحرية، إذ ارتأت إلى القول إن الفلسفة انتهت إلى بلورة فهم مغلوطة للحرية من حيث إنها قصدت إلى توضيح مفهومها وتدقيقه طيلة تاريخها، وذلك عندما هرع الفلاسفة إلى إبدال المجال الطبيعي للحرية، الذي هو السياسة، بمجال مجاف لطبيعتها؛ مجال الإرادة والاختيار¹. فلما كانت السياسة عبارة عن فعل، فقد كان من الضروري أن يكون مجال الحياة اليومية للناس هو الأرضية التي تقوم عليها الحرية كمشكلة. أما أن يأتي الفلاسفة ليفكروا في الحرية انطلاقاً من مقولات الإرادة وحرية الاختيار، على منوال ما قاموا به من السابقين لسقراط إلى نيتشه وهيدجر، فذلك ما من شأنه أن يدفعنا إلى فهم لا سياسي Apolitique للحرية². وفي هذا المضمار تجدر الإشارة إلى النقد الذي شهرته الفيلسوفة في وجه التصورات الجوانية للحرية، والتي تنظر إليها كتجربة ذاتية وداخلية لا علاقة لها بالعالم والمعيش اليومي، ولا ترى في هذا الضرب من الحرية إلا علامة على غياب الحرية الفعلية التي هي الحرية السياسية. إذ تغدو الذات في مثل هذه الحال الملجأ الوحيد أمام الإنسان الذي لم يجد في العالم معالم حريته³. أضف إلى ذلك أن هذا الضرب من الحرية، الذي تسمه الفيلسوفة في أحيان كثيرة بأنه تحرر، يتأسس بدوره على رؤية أداتية للحرية، إذ يمكن للمرء أن يعتد بكل الوسائل قصد تحقيق الغاية من تحرره، وهو ما يتخارج مبدئياً مع الحرية التي تفرض آرت أن تدرجها ضمن تلك المقولة⁴. وعلى نحو قريب من هذا وجدنا فيلسوفتنا تنتقض فكرة الحرية المطلقة، لتنتهي في الأخير إلى القول إن الحرية الفعلية هي معنى السياسة وجوهرها، أي أنها أدخلت في مجال الممكن لا المطلق. من هنا تنكشف العلاقة المتينة التي تقيمها بين الحرية والقانون باعتباره حاجة يفرضها التواجد والتعايش السياسي مع الآخرين.

خلاصة القول إذن، أن مقارنة حثّ آرت لسؤال الحرية لم تكن الغاية منها مواصلة الجهد النظري الذي بذله الفلاسفة عبر تاريخهم لنحت مفهوم الحرية، إذ

1 H. Arendt, *La crise de la culture*, Op.Cit. p. 188.

2 نقرأ لها قولها في هذا المقام؛ "كانت أول مرة أبدا فيها الفلاسفة عنايتهم بالحرية عندما لم يعد اختبارها ممكناً في مجال الفعل والتعايش مع الآخرين، فتم الانتقال بها إلى مجال الإرادة وعلاقة الإنسان بذاته، أي وباختصار، عندما غدت الحرية تعني عبثية الاختيار". المرجع نفسه، ص 211.

3 Ibid, p. 192.

4 Ibid, p. 190.

تشذ مقاربتها للمفهوم برفضها المبدئي والجذري لمعظم ما كتب عبر تاريخ الفلسفة في الموضوع. ويمكن القول إن هذا الرفض لم يكن بالنسبة إليها عبارة عن قطيعة مع التراث الفلسفي، إذ الملاحظ أنها لم تستدع هذا التراث على هذا النحو من الكثافة إلا عند نظرها في مشكلة الحرية، حيث خاضت حواراً مع أبرز رموزه، وهي تنقب عن الثابت بينهم الذي تمثل، في اعتقادها، في جر الحرية إلى حلبة غير سياسية؛ حلبة الذات والمطلق. ولعلنا نجد في تصور الفلسفة للحرية ما يجعلنا نفهم سر رفض فيلسوفتنا للموقف الفلسفي، بل ورفضها لصفة الفيلسوفة كذلك.

ثانياً؛ في نقد الشمولية

من بين الاعتبارات التي تدعم تمسك حنّ آرنت بصفة عالمة السياسة ورفضها لصفة الفيلسوفة، أنجازها لدراسة في حقل العلوم السياسية رامت تحليل تبلور المد الشمولي، وهي دراسة ستظل حاضرة في أكثر الأعمال اغراقاً في التأمل الفلسفي ككتابها عن الشرط الإنساني وحياة الروح. حمل الكتاب، بأجزائه الفرعية الثلاثة، عنوان أصول التوتاليتاريا، وهو عنوان يدل على المنحى الذي سارت فيه مقارنة المرأة لهذه الظاهرة التي اعتبرتها غير مسبقة في تاريخ البشرية، وقد كانت من الأمارات الدالة على الأفق المظلم الذي تخندق فيه الوجود الإنساني في الأزمنة الحديثة كما سنبين عند حديثنا عن تصورهما لهذه الأزمنة. الأمر الذي يعني أننا أمام مقدمة تاريخية من شأنها أن تسعفنا بفهم أدق لكثير من المواقف الفلسفية التي أعربت عنها هذه الفيلسوفة؛ فتفكيرها في السياسة والفعلكان على صلة بما لحظته من قدرة عجيبة لدى المد الشمولي على محو كل معنى السياسة وقلب ماهية الشرط الإنساني برمتها.

لا يجب أن نفهم من هذا العنوان أننا أمام تعقب للأسباب التاريخية التي تقف خلف ظهور المد الشمولي، إذ لا يمكن تبني رؤية سببية صارمة في مجال التاريخ¹. لذلك فإن التفكير في الأصول يعني قبل كل شيء رصد ما تدل عليه الأحداث من ماض أخذ في التشكل والتبلور دون ادعاء البحث عن امتدادات تاريخية يتم تنزيلها منزلة السبب الكافي وراء ميلاد المد الشمولي.

يطرح هذا الاختيار المنهجي في مقارنة المد الشمولي جملة من الصعوبات، كان على رأسها منطق سرد الأحداث الذي اعتمدته الفيلسوفة، والذي حمل رريغون آرون على إظهار منسوب الذاتية الهائل في عرض آرنست لعناصر موضوعها¹. إذ معلوم من سيرة حياتها أنها خبرت مرارة هذا المد من قرب وهي تواجه تجربة الإقصاء الذي مورس على اليهود من طرف النازية في ألمانيا، وقد اضطرها ذلك إلى الهروب خارج ألمانيا إلى فرنسا ثم إلى أمريكا فيما بعد. بيد أن هذا العامل الذاتي في تحليل موضوع المد الشمولي لا يمكنه أن ينتقص من أهمية مساهمة هذه الفيلسوفة، وذلك بالنظر إلى اطلاعها الامبراطوري على تفاصيل تبلور هذا النظام. ولعل ما تجدر الإشارة إليه في مقامنا هذا هو السياق العام الذي أُنِع فيه تأليف آرنست المبكر في شأن المد الشمولي، إذ أتى ذلك بعد اختمار فكرة وجود ظاهرة غير مسبقة رشحت على سطح الحياة السياسية منذ خواتم القرن التاسع عشر. والملاحظ أن مفهوم المد الشمولي قد غدا أكثر حضورا في الأدبيات السياسية بعيد صعود هتلر إلى سدة الحكم في ألمانيا، إذ ازدهرت الأدبيات السياسية المعادية للفاشية، ليس فقط في إيطاليا وألمانيا، بل وكذلك في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، وهما البلدان اللذان استقطبا أعدادا غزيرة من الفارين من ذلك النظام²، كما هي الحال بالنسبة إلى فيلسوفتنا.

يمكن القول إن العدة المنهجية التي اعتمدتها آرنست في تحليلها لظاهرة المد الشمولي كانت متعددة الروافد، من سياسية واقتصاد وعلم اجتماع وعلم النفس الاجتماعي، الأمر الذي أخرج مقاربتها في أحيان كثيرة من مسارها التاريخي الضيق. ذلك أن فهم ظاهرة على هذا القدر من الجدة يستلزم بيان كيفية تشكله التاريخي، وذلك من خلال رصد مختلف العناصر التي أسهمت في تشكله وتبلوره، وهي عناصر ذهبت فيلسوفتنا إلى الاعتقاد أنها خرجت من جوف الأنظمة الديكتاتورية والاستبدادية التي هيمنت خلال القرن التاسع عشر، إذ في أعماقها تمت تقوية نزعات إقصائية، من قبيل معاداة السامية

Ibid, p. 174. 1

Enzo traverso, *Le totalitarisme*, Paris, Scuil, 2001. p. 29. 2

والامبريالية والمد القومي والنزعة العنصرية الحديثة ومجتمع الحشود. وهو ما يجعل مقاربتها لأصول الشمولية تحليلاً لشتكلها الحديث، خلافاً لمقاربة فيلسوف ككارل بوبر التي راهنت على العودة إلى الأصول الفلسفية القديمة لهذه النزعة¹. كل هذه معطيات ستعجل بإنتاج غط في الحكم غير مسبوق على حد تعبيرها. نقرأ لها في هذا المقام؛ "لا تتميز وسائل الهيمنة الشمولية بأنها كانت أكثر راديكالية فقط، بل إن النظام الشمولي هو الذي يختلف من حيث ماهيته عن غيره من أشكال القهر السياسي التي نعرفها"². إنه محو تام لكل أشكال الفعل السياسي والحرية في نهاية المطاف، لذلك لم يكن من باب الصدفة أن يكون تصاعد هذا المد في جملة العلامات الفارقة على وجود أزمة سياسية تهمين على العالم الحديث في نظرها.

ثالثاً؛ في الحداثة ونقدها

لنقد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر تاريخ يؤسسه. ارتبطت الفكرة بما آلي إليه المشروع الحداثي من نتائج مفارقة لشعاراته الكبرى، التي تبدت، في عيون منتقدي الحداثة، في صورة حكايات وأكاذيب كبرى³ أزفت ساعة التخلص منها. كانت تلك دعوة حركت فلسفة نيتشه التي رامت تسليط الضوء على مفارقات الحداثة الغربية وكشف أوهامها الكبرى، من عقلانية نزعة إنسيانية وغيرهما، معلنا موت الإنسان والله كتعبير عن القيم العليا التي ظلت تحكم العقل الغربي. وفي الدرب عينها مضت مقارنة هيدجر في نقد الحداثة، التي أتت في صورة أكثر حدة هذه المرة، معلنة أن الحداثة الغربية لم تكن إلا الميتافيزيقا الغربية وقد قامت على أساس الذاتية واستعقال الوجود، وكاشفاً عن المفارقات التي يطرحها الوجود

1 ستنهت آرنت، فيما بعد، إلى ضرورة التقيب عن الأصول الفلسفية للنزعة الشمولية، وخاصة في ما ألفتته عن معنى السلطة والحرية من خلال فتح جبهة سجال مع أفلاطون وأرسطو. غير أن كارل بوبر كان سباقاً إلى هذا الضرب من المقاربة. أنظر؛ K. Popper,

La société ouverte et ses ennemis, Paris, Seuil, Tom. 1. 1979. p. 9.

Ibid, p. 505. 2

3 عبارة الحكايات الكبرى، التي تم تداولها في الفكر الفلسفي المعاصر، تشي بمحبة خيبة الأمل التي عاشها الوعي المعاصر بعد ما اعتبر فشلاً للمشروع الحداثي من طرف البعض.

الحديث للإنسان، من اجتثاث من العالم وضياح لوجوده الأصيل وتهاافت على المعلومة وانعدام للمعنى... الخ¹. ثم تناسلت بعد ذلك الكتابات الفلسفية التي رامت تسليط الضوء على بعض مظاهر هذا الفشل الذي انتهى إليه المشروع الحدائى. من قبيل ما ألف في فرنسا، على سبيل المثال لا الحصر، من طرف فلاسفة الاختلاف؛ فوكو وليوطارد ودريدا.

في هذا السياق الفكرى تحديدا، نضجت فكرة نقد الحدائة في ذهن حنّه آرنت. وقد أتمى التعبير عن هذا الهم مبكرا في متنها، أي منذ تحليلها لمنظومة النظام الشمولى، إذ رأت في تصاعد هذا المد مؤشرا على مفارقة كبرى ظلت تسكن المشروع الحدائى منذ إرهاباته الأولى، وخاصة عند تشكيلها إبان القرن التاسع عشر. وقد وجدت في ظاهرة الشمولية مدخلا للتنبيه إلى الأزمة السياسية التى يعيشها الإنسان الحديث، إذ تبدت فيها (الشمولية) كل مظاهر أفول الإنسان الفاعل والحرية السياسية، الأمر الذى حمل المرأة على تصنيف أزمة الأزمنة الحديث في خاتمة الأزمة السياسية².

بيد أن تدقيق النظر في معالم الأزمة السياسية الحديثة لم يتوقف عند تحليل المد الشمولى في فكر فيلسوفتنا، بل وجدناها تطرق موضوعها في كل ما ستألفه من أعمال لاحقة، بدءا بكتابتها شرط الإنسان الحديث، الذى اعتبر عن حق كتابا في الفلسفة رغم انكار صاحبته لهذه الحقيقة، ووصلا إلى كتابها غير المكتمل حول حياة الروح. يجد الباحث في تضاعيف هذا المتن الغزير وعيا قلعا بالحاجة إلى وضع اليد على الخيط الناظم للأصول الفكرية والتاريخية لكل نزعة شمولية ممكنة؛ الأمر الذى يفسر لنا تحركاتها في أكثر من مستوى؛ من السياسة إلى الفلسفة، ومن التاريخ إلى الأدب والشعر والتحليل السوسىولوجى والنظرية الاقتصادية... الخ³، إذ كانت

1 يجد القارئ في متن هيدجر تعددا في المقامات التى تناول فيها هذا الفيلسوف نقد الحدائة، ومن بينها مايلي؛

* - *Question 1-2*. Paris, Gallimard, 1968.

* - *Quesqtion 3-4*. Paris, Gallimard,

* - *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1954.

* - *Chemins qui ne mènent nulle parts*, Paris, Gallimard. 1943.

H. Arendt, *La crise de la culture*, Op.Cit. p. 122. 2

Ibid, p. 44. 3

ترمي إلى الكشف عن الأصول الذهنية الخفية للنزعة الشمولية التي تشوي وراء النظريات الكبرى الحاكمة للوعي الغربي.

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن مقارنة آرت لأزمة الحداثة مرت من درب تحديد أسس الحداثة أولاً، شأنها في ذلك شأن أستاذها هيدجر. بيد أنها لا تنظر إلى الحداثة بعيون قدرية، باعتبارها تجلياً من تجليات من تجليات الوجود وحقبة من حقبة، بل بحسبانها نتيجة للفعل والحدث. إذ "يتبين لنا، تقول آرت، أن الأحداث هي التي تصنع التاريخ وليست القوى أو الأفكار"¹. يعني هذا القول، وتوخياً للدقة، أن تشخيص آرت لتشكل الحداثة يركز هذه المرة على رصد الأحداث التأسيسية الكبرى التي تقف وراءه، والتي كان من نتائجها تبلور منظومات فكرية كبرى من قبيل الذاتية والعقلانية وغيرهما. وبغض النظر عن إمكانية إيقاع قهمة النزعة المادية على هذه المقاربة، فإن الثابت من موقف فيلسوفتنا هو بحثها عن المفارقات التي انتهت إليها تلك الأحداث.

أحداث ثلاثة كانت، في اعتقاد آرت، وراء تشكل المشروع الحداثي الغربي؛ اكتشاف أمريكا، اختراع التلسكوب والإصلاح الديني. قد تبدو هذه الأحداث على قدر من الأهمية من الناحية التاريخية، وقد سبق لبعض المؤرخين أن فطنوا إلى حساسية بعضها والأثر العميق الذي خلفته في مسار التاريخ الإنساني. بيد أن تحليل الفيلسوفة الألمانية رام بيان ماكان من سهم لهذه الأحداث في إحداث مفارقات، غير مسبوقة، في علاقة الإنسان بذاته وبالوجود عموماً. فحدث اكتشاف القارة الجديدة، جاء كتعبير من طرف البحارة الرواد على توسيع العالم، غير أن نتائجه كانت عكسية تماماً؛ إذ بوصول البحارة إلى أمريكا غدا من الممكن، للمرة الأولى في نظرها، أن نحد الأرض ونحوها إلى خريطة نديرها في المختبرات العلمية، فكانت النتيجة تضيق الأرض بعد انهيار فرضية شاعتها ونحوها إلى مجرد قرية صغيرة. ويجب الاعتراف أن المرأة كانت جد دقيقة وهي ترصد المفارقات التي تناسلت من هذا المعطى في ما يتعلق بعلاقة الإنسان بالعالم؛ إذ عبر حدث صناعة الطائرة عن رغبة الإنسان في الابتعاد عن الأرض والعالم، وكأنها المرة الأولى التي يخجر فيها الإنسان تجربة الاجتثاث من عالمه، والانسلاخ عن

مقولة أساسية من مقولات كينونته ووجده¹. سيتبدى ذلك بوضوح في العلاقة الحديثة التي جمعت الإنسان بالعالم، إذ قامت على مقولة استهلاك العالم وتحويله إلى صيرورة لا تتوقف أبداً، الأمر الذي أفقد الإنسان الحديث شعوره بواحد من أبرز شروط وجوده.

أما ثاني تلك الأحداث فيتجلى في اختراع التلسكوب. كان هذا الحدث وراء الاكتشافات العلمية الحديثة خاصة في مجال الفلك، إذ أسعف غاليليو بأدلة جديدة لتقدم دليل رياضي على فرضية دوران الأرض كما هو معلوم. ومن نتائج المهمة في نظر فيلسوفتنا أنه أعلن عن انتصار، غير مسبوق، للحقائق الرياضية على غيرها من المعارف الحسية البسيطة، الأمر الذي عجل بمشروع تربيض الطبيعة الذي كان في جوهره نتيجة انتصار الإنسان الصانع، الذي صنع التلسكوب. وقد أدى ذلك إلى إدخال مقولة الصيرورة في العلوم، الأمر الذي أحدث انقلاباً في فهمنا للوجود ولموقع الإنسان فيه؛ فلم يعد العالم مجالا للاستمرار في الزمن بقدر ما غدا مظهراً للتغير والصيرورة التي لا تتوقف مطلقاً، وذلك نظراً للكم الهائل من الشك الذي ضحى هذا الحدث في علاقتنا بحقائق الحواس².

وثالث تلك الأحداث الإصلاح الديني. حمل المصلحون شعارات التجديد وراهنوا على إقامة علاقة جديدة بين الرب والعبد ما كان لها إلا أن تعيد ترتيب أوضاع المسيحية رأساً، وهو ما ليس يخفى على كل من اهتموا بالموضوع. بيد أن نتائج الحديث كانت على قدر كبير من المفارقة هي الأخيرة، إذ علاوة على ظهور فئة الغرباء في العالم الذين لا يملكون أرضاً ينتمون بها للعالم، وذلك بسبب مصادرة أملاك الكنيسة، فإن الإصلاح ذاك انتهى إلى عملية علمنة للعالم تساوقت، وتقوت في الآن ذاته، بتصاعد الشك الديكارتي الذي قاد إلى هدم فرضية الاستمرار في العالم، وذلك بسبب هدم فكرة الخلود وإبدالها بفكرة تنامي الحياة الإنسانية بحسبانها واحدة من دعائم الرؤية الدنيوية (=العلمانية) للوجود. لا يهمننا هنا أن يكون ديكارت من المدافعين عن فكرة خلود الروح، لأن الأهم هو ما سينجم عن منهجه الشككي بعد أن يتم تلقفه من طرف مشروع الإصلاح الديني وإعماله في

H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 327. 1

Ibid, p. 338. 2

بلورة فهم جديد لعلاقة الإنسان بالعالم، وما سيقود إليه من انتصار للإنسان الصانع في نظر فيلسوفتنا¹.

تلكم باختصار شديد، بعض من أبرز ملامح الأحداث التأسيسية للحدثة الغربية كما تصورها حتّ آرنت. نشدد مرة أخرى على ضرورة غض النظر عن الانتقادات التي قد تشهر في وجه فهم الفيلسوفة لهذه الأحداث من زاوية نظر تاريخية، أو تاريخية إن شئنا الدقة أكثر. لأن ما يهمها كما سبق الذكر هو النتائج الخطيرة التي هزت كيان وقواعد الشرط الإنساني بشكل جذري. وبيانه أن فقدان البعد السياسية من الحياة الإنسانية لم يكن محض صدفة، بل يمكن أن ننقب عن امتداداته التاريخية لنعثر عليها مثلاً في ظهور مجتمع الحشود غب الإصلاح الديني، إذ صرنا أمام فئة، حتى لا نقول طبقة، لا تملك شرط الانتماء للعالم الذي هو الملكية، الأمر الذي يفسر تحولها إلى حشود مشتغلة، إلى هيمة شغل حسب التعبير الماركسي الشهير، أو إلى هيمة ضالة حسب التوصيف الهيدجيري. كما لا يمكن فصل غياب الحس السياسي عن أفول مقولة العالم بسبب الضربات العنيفة التي وجهها له اكتشاف أمريكا وفقدان الأرض بريق شساعتها من جهة، وسقوط الكون في بعده اللامتناهي بسبب الاكتشافات العلمية الحديثة من جهة ثانية. وقد زاد الطينة بلة تشكل المد الشمولي الذي عمق الهوة بين الإنسان ووجوده السياسي في العالم.

يحضر في توصيف آرنت للأزمة الحديثة، ولأزمته السياسية تحديد، قاموس فلسفي وسياسي ينهل من روافد فكرية متعددة؛ فهي أزمة حالكة ومظلمة²، متصحرة³، فاقدة لكل معنى⁴، فقد فيه الوجود الإنساني دلالات وأبعاد شرطه السياسية ليسقط في دوامة الشغل والإنتاج والتناهي. لذلك يمكن القول إن فيلسوفتنا قدمت صورة حالكة عن مآل الإنساني في الأزمنة المعاصرة. وظلت في الآن ذاته متمسكة بالحاجة إلى إعادة التفكير في السياسة والوجود الإنساني بنبرة من الأمل ظلت تقلق عتمة تلك الصورة الحالكة. فوجدناها تدعو إلى الحوار

Ibid, p. 398. 1

H. Arendt, *Vies politiques*, Op.Cit. p. 12. 2

H. Arendt, *Qu'est ce que la politique?* Op.Cit. p. 173. 3

H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Op.Cit. p. 352. 4

والتواصل، والحاجة إلى الاعتراف بالاختلاف والتعدد، بل وتجهد في أحيان كثيرة للتفكير في تأصيل مفهوم الصفح كضرورة لمحاوارة أزمة الصمت ولغة التصامم التي هيمنت على الراهن السياسي. وهنا تكمن قيمتها الفكرية تحديداً؛ في شجاعتها وجرأتها الفكرية التي التثبت بالأمل في لحظة متصحرة أخذ فيها اليأس يدب في أوصال الجميع.

مارتن هيدغر

(1889-1976)

مارتن هيدغر

من تحليلية الدازاين إلى فكر الكينونة...

د. إسماعيل مهنقة

أستاذ الفلسفة الغربية المعاصرة

بجامعة فنسطينة/الجزائر

مقدمة

ربما يكون الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (1889-1976) من أكثر فلاسفة القرن العشرين إثارة للجدل، ليس فقط بسبب التزامه السياسي المشبوه بالنازية، ولكن أيضا لصلابة فكره وتماسكه وتأثيره في كل فلسفات القرن، فمنذ كتابه الأساسي "الكينونة والزمان" 1927، بقي فكره يصول ويجول حول مشكلة الكينونة بوصفها المشكلة المركزية لكل تاريخ الفلسفة منذ الفجر البدائي للفلسفة مع اليونان الأوائل، حيث لا يمكن تفكير أي مسألة أخرى دون تحليل وافٍ لوجود الأساس الميتافيزيقي الذي تقوم عليه: فمشكلات المعرفة والقيم والوجود، وهي المباحث الأساسية للفلسفة الكلاسيكية، لم يعد ممكنا تدشين القول الفلسفي فيها، دون امتلاك الأرضية الأنطولوجية لوجود الذات العارفة، أو الذات الفاعلة، أو وجود الموجود، غير أن القطعة الحاسمة التي أضافها هيدغر لمشكلة الكينونة هي ربطها "بالزمان" أو "تزمّن الكينونة".

تعني الكينونة في أولى معانيها الشرط البدئي الذي يجعل ظهور الأشياء أمامنا (فا) ممكنا، بكل ما تحمل مشكلة الظهور من تراث فينومينولوجي كبير، نشأ هيدغر في ظله طيلة عشرين سنة سابقة عن كتاب "الكينونة والزمان" كان فيها تلميذا هوسرل ثم مساعدا له، ثم خلفا له في كرسي الفلسفة سنة 1927، فيكيف تظهر الأشياء أمامنا؟ ومن نكون نحن؟ وهل لوجود الإنسان ماهية خصوصية، يختص بها تجعله أقصا وحيدا للظهور أي للوجود؟ ولماذا لم تفي كل الوصفات التي قدّمتها الفلسفة طوال تاريخها في تأويل هذه الكينونة لتفسير ظهور العالم أي وجود-العالم؟

يفتح هيدغر باب التسأل الفلسفي بالتساؤل حول الكائن المتسائل بدءاً، حول ماهية السؤال والفكر السؤال، وهل يقوى هذا الكائن الإنساني على حمل سؤال الكينونة والدفع به إلى أقصى تجلياته؟ ومن هو الإنسان أصلاً؟ وهل لا تزال كلمة "إنسان" تفي بوصف هذا الكائن الذي هو نحن؟

يشير هيدغر في "الرسالة في النزعة الإنسانية" 1946، أن تعريف "الإنسان" بوصفه "حيواناً عاقلاً" "قد قيل في محيط فضولي ومتسرع جداً"¹، حيث لم يتم التفكير كفاية في هذا الجمع الأرسطي المتعسف بين "ماهية الحياة" و"ماهية العقل"، ولم يتم التفكير البتة في ماهية الحياة العقل وباتت معادلة التعريف بمجهولين ميتافيزيقيين، وقد آن الأوان لإعادة تفكير الكائن الإنساني خارج الدائرة الميتافيزيقية للحياة والعقل، بل كل ما يمكن البدء به فينومولوجيا هو القول أننا نوجد-هنا وبالقرب من الأشياء، حيث علاقة القرب لا تعني فقط المسافة المكانية، بل ألفتنا اليومية بالأشياء بوصفها **علامات ومظاهر** موحدة في اللغة والتسمية، يعني الوجود-هنا *Da-sein* (الدازين) انفتاحاً على **العالم** بوصفها مجموع علاماته (الألوان، الأشكال، الأحجام، الأصوات...) ونكون نحن المكان، أو الانفتاحة التي تتوحد فيها هذه العلامات لكي يظهر العالم موحداً أمامنا في أشياء، يسمي هيدغر هذه الانفتاحة أو الثغرة بـ **"المضاء"** *lichtung*، أي الإنارة التي يفتحها وجود الدازين (نحن) بالقرب من الأشياء، وينفتح العالم بموجبها على الدازين لكي تحيله العلامات إلى معاني الموجودات، إن الدازين إذن هو الوجود-في-العالم، والعالم هو نظام إحالات، تشير علاماته إلى الأشياء وتأخذ بجماع الدازين نحو العالم، ولهذا يكون الدازين دوماً **مهموماً** بالعالم، أي أن وجود الدازين يتحدد بدءاً كـ "هم"

Die Sorge

بمعنى أيضاً، أننا وجودنا أساساً هو سلوك عناية واهتمام بالعالم، ويشير هيدغر كذلك أن "الدازين مقيم بالعالم"²، أي أن ثمة "نزوع" أصلي للدازين إزاء عالمه، أو حبّ يمكن أن يفسر لنا وجود العالم في "حياة الإنسان" ينبغي على

Heidegger, Lettre sur l'humanisme, in. Question III, Gallimard, 1976, 1 p. 287

Heidegger, Etre et Temps, (trad. François Vizin) Gallimard, 1986, 2 p. 367

الفينومينولوجيا أن تبسطه في دائرة الإيضاح، وهو يحمل ما تدور حوله "تحليلية الدازاين": ينطلق هيدغر في تحليله بالإشارة إلى أن وجود الدازاين يتحدد كـ **حضور**، أي وجود-في-الزمن، والحاضر لا يمكن أن يكفي بلحظة الحاضر لأن هذه الأخيرة ليست إلا لحظة تمفصل بين لحظتي المستقبل والماضي، فلا وجود في الحاضر دون تمدد باتجاه ما سيقبل وإحالة على ما انقضى، فالدازاين كحضور هو هذا التمدد والانفتاح والفسحة التي تتوقع المستقبل وتتأسى الماضي، وليس التوقع والنسيان لحظات سلبية خالية الوفاض الانطولوجي كما نعتقد، بل هي إمكانات تدخل في نسيج الوجود، أي أنها إمكانات الكينونة كمشروع، **فالدازاين كهمّ واهتمام بالعالم هو مشروع ترقّم، تشكل لحظات المستقبل والماضي والحاضر نسيج إمكاناته الأساسية... إننا سلوك ترقّم.**

فالدازاين هو **إنية** أو **حدث** وماهية هذه الآنية هي الإمكانيات، والإمكانيات أشياء لم تحقق بعد، أي أنها في حالة إستقبال، فالمستقبل إذن هو جوهر الوجود... فالآنية الأصلية الحقيقة تصير للزمانية ابتداء من المستقبل الحقيقي، حتى أنها **لتوقظ** الحاضر بأن تكون هي مستقبل قد كان، فالظاهرة الأولية للزمانية إذن هي المستقبل¹. لقد وُجد الإنسان أصلاً ملتفت نحو المستقبل وربما الالتفات إلى الوراء هي عادة دخيلة اكتسبها فيما بعد.. فقط من أجل فهم مستقبله، ولحد الآن يوجد ex-iste هذا الذي سُمّي تجاوزاً بالإنسان -فلا ندري لحد الآن معنى الكلمة- وهو ملتفت نحو مستقبله بل هو ينساب من هناك، وينزلق في هاوية الماضي، إنه وجوده هو وجود-نحو المستقبل الماضي، وهو مخطوف بذكرى غائرة النسيان، تأتبه على جهة المستقبل...

في المستقبل تكون الآنية في حالة **إضمار وتصميم/عزم وتوقع** مستمر بالنسبة إلى ذاتها نظراً إلى أن الوجود الكلي لم يتحقق بعد كماله، لأن بقية الإمكانيات الأخرى لم تزل غير متحققة، ومعنى هذا أن الآنية/الدازاين تبقى موجلة في حالة استقبال/توقع/انفتاح ولا يمكن أن تكون كلاً تاماً، بل لابد أن تكابد 'نقصها' بـ استمرار، «نقص» بسبب إن الآنية تظهر في حالة «تأجيل» Ausstand معبراً

1 عبد الرحمن بدوي 'الموت والعبقريّة' دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات الجامعية الكويت (ب ط) ص 25

عنها بـ «ليس بعد» والمقصود بالتأجيل هو أن الوجود يبقى دائما على مسافة من ذاته، المسافة التي تمكنه من النفي «لا» كنفي الإرادة مثلا - أي اختلاف مرجح (ليس بعد) وهذا «الليس بعد» أو الليسية/السالية التي هي عنصر جوهري في الوجود؛ معناه العجز والنقص، أي أن هذا الوجود ينقصه شيء باستمرار فهو في حالة -نقص- مستمر، يتعين هذا «الليس بعد» كإمكانية ولكنه إمكانية ممتنعة التحقيق بالضرورة، بل هو أعلى درجة من درجات الإمكانية، لأنه إمكانية عامة ولكنه أيضا أعلى إمكانية لأعلى امتناع، لأن الامتناع هنا مطلق.

وخلاصة هذا كله أن من بين العناصر الجوهرية في الوجود، يوجد عنصر الإمكانية الأساسية الذي هو الموت، لأن الموت هو إمكان «هذا الوجود» ألا يمكنه تحقيق حضور بعد أو إمكانية الامتناع المطلق لهذا الوجود... إنه حد الوجود الذي ليس له حد، فهو الإمكانية القصوى للإمكان: إنه العدم/الموت/التناهي كأصل لكل تزمّن/اختلاف.

إذا كان القلق الذي يكشف عن العدم هو حركة نابذة فإن ما ينتبذ من هذا العدم هو بالضبط البنية الثلاثية للزمان، فالزمانية هي ما يتخارج (Ek-sister) فالهدف الحقيقي لفينومينولوجيا العلوم هذا هو إظهار التكوين الزماني الملموس للقلق أي التأويل الزماني لكل لحظة بنوية لثغرة الدازين التي هي الفهم والوجدانية والسقوط *Verfallen-Verstehen* و *Befindlichkeit*، وكل واحدة من هذه اللحظات تكون التخارجات الثلاثة للزمانية، ولكنها أيضا تشكل التخارج لكل واحد منها بشكل أولي: فالتخارج الأولي هو للفهم (المستقبل) ثم «الحالة» الـ «قد كان» (الماضي) ولأجل السقوط والخطاب (الحاضر)، وهذا لا يعني مع ذلك أبدا بأن تكون التخارجات الأخرى غائبة فيه، فكل تخارج له فعليا استقلاله، بمعنى أنه لا يمكن أن يستنتج من آخر، ولهذا السبب فإن هيدغر يتكلم عن الأصالة الضمنية للتخارجات، ولكن بقدر ما هي لحظات مكونة لوحدة الزمانية؛ فهي معتمدة على بعضها ولا يمكن أن تنشر على إنفراد ولهذا فإن هيدغر يصرح: «بأن الزمانية تترمن بكاملها في كل تخارج»¹ وهذا يتضمن بأن كل تزمّن يشترك ضروريا في التخارجات الثلاث دفعة واحدة.

تحدد تخارج الزمانية بأبعادها الثلاثة من الثغرة أو الإضاءة «Lichtung» التي تميز الوجود - في - العالم؛ «يحدث» الدازاين والانفتاح بهذه التخارجات، بلحظاتها الثلاث: الفهم وهو توقع المنفتح للدازاين والانفتاح الذي يستقبل صدمة العالم في غرابته المقلقة، وينفتح حسب شكل هذه الغرابة التي تشهرها المظاهر والعلامات (الموجود)، ثم الموقف أو الحالة وهو الـ «قد-كان» التي تعود إدراجها بعد الاصطدام فتشتت في العدم كنسيان، أي الماضي ثم السقوط وانفلات الدائم للدازاين من التوقع واستسلامه للفضولية Neugier وهي حالة انغلاق الدازاين على الموجود، وبالتالي خروجه من أصلاته، (الوجود الأصيل المنفتح). إن حالة السقوط والاستسلام للثرثرة هذه تحدد الحاضر كتشوي Réification، وهي حالة اغتراب يغادر فيها الدازاين قلقه المتجلي «انتظارا/انفتاحا» إلى غياب النسيان، والعودة إلى العدم/الموت، إلى العالم الصامت للعضوية، وهو معنى الزمانية المصطدمة بالعالم وقد أصبحت ماضي، فليس من معنى للحياة إلا هذا الوجود - الصائر - للموت.

نسَمي التوقع المنفتح (الفهم) والانفلات الساقط (الفضول) والتشتت في النسيان؛ بالزمانية أو انتشار الكينونة، وهو ما يمنع اختزال وانطفاء أبعادها الثلاث: المستقبل، الحاضر والماضي وعبر هذا المنع، أي الإبقاء على التخارجات الزمانية منفصلة، يفسح الوجود هذه الفسحة التي تسمى «بالفضاء الحر للزمانية»¹؛ la Contré libre وبذا ترسم فينومينولوجيا العدم هذا المشهد: ينبثق الدازاين مقدوفا بفعل تخارج الزمانية من العدم (لحظة المستقبل) وفي اصطدامه بالعالم (الحاضر)، يعود أدراجه (الماضي) ليسقط مرة أخرى في العدم، كل هذا يحدث دفعة واحدة، أما العودة الأبدية لـ "ال نفسه" le Même.

منع هذه الفسحة الحرة من الزمانية إذ هي توحد التخارجات الثلاث؛ الكينونة وجودها/انتشارها/تزمّنها، وهنا يقر هيدغر بأن عنوان «الكينونة والزمان» هو عبارة مخادعة؛ والخدعة تقع في واو العطف، لأن الكينونة والزمان سميّان ظهورا واحدا، تشكّل إضاءة العدم بقدر ما هي ثغرة التخارج، الأفق الصامت الذي يقذف المنقذف باتجاه العالم، فالصمت إذن هو الأصل في مقابل اللاأصالة

والتشبيؤ الذي يفرضه عليه العالم، واللغة كمسكن للوجود هي أول تشبيؤ يفقد
موجبه الدازاين أصالته.

تنبور "فينومينولوجيا الفسحة الحرة" في الكتابات المتأخرة لهيدغر، وخاصة
"حلقات طور" *les Séminaires de Thor* التي صدرت سنة 1962 تكشف هذه
التحليلات المتأخرة لهيدغر، وبعض محاوراته مع جان بوفريه عن وفاء ظلّ خفيا
للفينومينولوجيا الهوسرلية، فهنا يعود هيدغر دوما إلى تلك المعضلة المؤجلة في
فكره، والتي بحلّها تنتهي حدود "فينومينولوجيا المرئي" وتبدأ "فينومينولوجيا
اللامرئي"، فبأي لغة يمكن للفكر أن يصف ظهور الفسحة الحرة، التي شرط ظهور
العلامات المشيرة لوجود العالم؟

الحق أن كتاب "الكينونة والزمان" يبدو في ظلّ هذه الأسئلة بيانا فلسفيا منددا
بالعجز الأصلي للغة الفينومينولوجية في وصف الوجود-في-العالم، وهو البيان
الذي يقود الفكر في منحدرات المنعطف اللغوي-التأويلي التي بدأت ترسم ملامحه
على ظهر نص "الكينونة والزمان"، والذي يتطور ضمن خطين أساسين: خط
تقويض الأنطولوجيا التقليدية، وخط تحليلية الدازاين. وهما خطا الاختزال
الفينومينولوجي اللذان تطورا بالفكر الهيدغري من تحليلية الدازاين إلى فكر الكينونة
وفينومينولوجيا التحجّب التي ستستمر في كتابات فينومينولوجية كثيرة بعده.

أولا. مسارات تأويل الكينونة

ينتهي كتاب "الكينونة والزمان" 1927 بجملة مفادها: "أن النقاش حول تأويل
الكينونة لا يمكنه أن يتوقف لأنه لم يبدأ بعد"¹، إن هيدغر لا يقدم إجابات حاسمة
على أسئلته، ولكنه يفتح أسئلة ونقاشات، يفكره ليس مجموعة من الأطروحات
الجاهزة بل - عكس ذلك - يشق دروبا *Wegs* للتفكير والتسأل كونه يمقت
جاهزية الفكر ومحدودية الاعتقاد، إن عنوان "الوجود والزمان" يشكل منذ البدء
عنوان "تحدي": الوصول إلى تأويل الكينونة بدلالة الزمان وتأويل الزمان بدلالة
الكينونة، حيث كلا اللازمتين تنعطف على الأخرى، ليتشكل - فيما بعد - مفهوم

M. Heidegger, *Etre et temps* (tr. François Vizin) Gallimard, 1986, 1
p. 572.

"المنعطف" (Kehre) أحد أهم المفاهيم الأساسية في التطور العام للتحليلات الوجودية للدازيين Dasein في الفكر الهيدغري، إن الهدف من هذا المنعطف هو دخول الدور بشكل صحيح للدفع بالتحدي الملقى على عاتق "تحليلية الدازيين" إلى نهايته القصوى: أي تأويل الكينونة تأويلا فينومينولوجيا وإخراجها من دائرة الميتافيزيقا باعتبارها تاريخ نسيان الكينونة، فالمنعطف أو المنعرج لا يقوم فقط في الحلقة المتعاقبة بين الكينونة والزمان، وإنما كذلك يطال سؤال الحقيقة والماهية كما عبر عن ذلك هيدغر في قوله: "أن سؤال ماهية الحقيقة هو نفسه وفي الوقت نفسه؛ السؤال الخاص بحقيقة الماهية، إن مسألة الماهية مطروحة كمسألة أساسية تمنعطف على نفسها ضد نفسها، وهذا المنعطف الذي نواجهه هنا هو مؤشر ما سنصل إليه من خلال الاحتكاك بتساؤل فلسفي حقيقي".¹

يتضح أن تحليلية الدازيين؛ هي الخيط الناظم لفكر هيدغر من "الوجود والزمان" لسنة 1927 إلى محاضرة "الزمان والوجود" سنة 1962، في حين أن المنعطف يسم حركة التسأل: انعطاف الوجود/الزمان، الحقيقة/الماهية، فهم الوجود/وجود الفهم... الخ والمطلوب هنا ليس تجاوز الدور بالرفع *Aufhebung* الهيجلي، إنما التساؤل من داخل الدور: "... ليس المهم هو الخروج من الدور وإنما دخوله بشكل صحيح".²، هكذا تدور حركة السؤال لـ "تحليلية الدازيين" بشكل لولبي تتقدم عبر كتابات هيدغر في سبيل الوصول إلى تأويل نهائي للوجود مخرجا إياه من تأويلية الوجود التي اخترقت تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون، ومن "براد يغم الوعي" الذي يأسر الحداثة من ديكارت إلى هوسيرل، Edmund Husserl فالوجود يحيل إلى الزمان لأنه تزمّن، والزمان يحيل إلى الحضور لأن لحظة الحاضر تمزقه إلى ماضٍ ومستقبل، والحضور إلى الانتشار/الانسحاب، والانسحاب يحيل إلى القلق، والقلق يكشف عن العدم، والعدم إلى الصمت/الكلام باعتبار الصمت شرط الكلام، والكلام إلى اللغة: هكذا يرسم هيدغر إستراتيجية تقويض الانطولوجيا التقليدية في تواجدها مع تحليلية الدازيين...

Grundfragen der philosophie: cité in j. Grondin; le tournant dans la 1
pensée de Martin Heidegger, p. u. f 1987, p. 98

Heidegger; Etre et Temps. p. 315 2

يقود الخط التأويلي لتحليلية الدازاين، في النهاية، إلى اللغة باعتبارها آخر تحديدات الوجود - أي مسكن الوجود- مما سيكشف عن الهرمينوطيقا كإحدى أهم الامتدادات الفكرية للأنتولوجيا الهيدغرية، وبشهادة غادامير فإن: "الهرمينوطيقا انبثقت عن نقد هيدغر لفلسفة التعالي وفكره حول المنعطف".¹، ولتابعة هذا الخط التأويلي لتحليلية الدازاين داخل المنعطف يقترح هيدغر ثمان لوازم هادية²، حيث يتكشف الوجه المزدوج والمتكثّر للكينونة، وينفضح عجز اللغة في الوصول إلى مراق الكينونة/المتصيرة، المتخفية/التحلية، الواحدة/المتعددة...

1. الكينونة هي الأكثر فراغا مع كونها انتشارا: حيث ليس للكينونة أي امتلاء ماهوي، ليس لها أي موجودة مما تمتلكه سائر الأشياء، إلا أنها محايثة لكل ظهور، وشرط كل امتلاء، إنها المتفتح الذي يمنح العلامات قدرتها على الإحالة..

2. الكينونة هي الأكثر اشتراكا مع كونها فريدة: إذ يشترك جميع البشر في طريقة واحدة في الانوجد، تسم سلوكا مشتركا لكنونتتا إزاء الأشياء، وبالتالي فنحن ندرك العالم بنفس الكيفية، رغم أم الكينونة حدثا منفردا يتدفق في كل لحظة من تزمّنه مرة واحدة ولا يتكرّر، إنها يكرر اختلافه في كل مرة.

3. الكينونة هي الأكثر قابلية للفهم مع كونها منسحبة:

والقصد من هذه اللازمة أن الكينونة هو وجود الموجود، أي انتشار علامات (مظاهر الوجود) في أفق الفهم الإنساني، وبالتالي فإن كل وجود إنساني هو مناسبة لتجلي الكينونة، ومع ذلك فهي تنسحب لكي يظهر الوجود، فنحن نشهد منذ الولادة على وجود الموجودات دون أن نفكر يوما على تفكير هذا الوجود منفصلا عن تجليات الوجود، أي الكينونة في انسحابها..

4. الكينونة هي الأكثر ابتذالا مع كونها الأصل: إن انتشار الكينونة بهذا الشكل في أفق الفهم الإنساني، يجعلها مبثوثة في قارة حياتنا اليومية، وهي مبتذلة بشكل يحجبها عن اهتماماتنا بحيث نفكر ونهتم بكل مشاغل عالمتنا، إلا أساس

1 H. G. Gadamer, Vérité et méthode (tr, Etienne Sacar) Gallimard 1976 p. 17

2 Heidegger, Concepts fondamentaux (tr. pascal David) Gallimard 1985 p. 40

وجود العالم، أي وجودنا نحن بوصفه الإضاءة التي توجد الأشياء وتحلّي في فسحتها، تبقى الكينونة كأصل دوما متوارية في الخفاء..

5. الكينونة هي السند الأكثر متانة مع كونها هاولية: إن قولنا الكينونة هي أساس العالم، لا يعني أن هذا الأساس قرارا، ينتهي عنده تفكير وجود العالم، إن الكينونة كسند وأساس تبقى منفتحة على الممكن، والعدم، تبقى كهاولية لا قرار لها: إن *العالم* هو هذا اللاشيء الذي يحيط بنا كتجويف يمتد أمام حدود الفهم الإنساني في شكل حلزوني لا قرار له..

6. الكينونة هي ما لا يتوقف عن القول مع كونها صامتة: ينسبط العالم أمامنا داخل الكلام، في الثرثرة الصامتة التي تسمّى أيضا "الشعور" تنفتح العلامات والظواهر وتسكن الكينونة في اللغة، كل ذلك يحدث في رنين إصغاءنا لصمت الكينونة..

7. الكينونة هي الأكثر نسيانا مع كونها ذاكرة: ليس النسيان في فكر الكينونة عجز عن التذكّر أو نقص في وظيفة الذاكرة، بل هو البعد الأكثر حميمة في الكينونة، في النسيان فقط يمكن أن يتحدد الدازين بوصفه عناية واهتماما بعلامات العالم، وفي النسيان يتمكّن من تحقيق إمكاناته، لأن التحقيق اختيار، واختيار إمكانية ما يشترط نسيان الإمكانية السابقة، ومع ذلك فلا تحقيق لإمكانات الكينونة دون تذكّر، فالكينونة تحمل أيضا خزان التراث الذي يسكن اللغة، فالدازين يرث معظم إمكاناته لأنه محدود وكائن متناهي كما يقول ديريدا: "وذلك لأن الكائن النهائي هو وحده من يرث، ونهائيته "تجبره" على هذا، إنها تجبره على تلقي ما هو أعظم وأقدم وأقوى وأدوم فيه"¹، ولهذا يكون بعد التذكّر بعدا أساسيا في الكينونة.

8. الكينونة هي الجبرية الأكثر جبرا مع كونها تحريرا. تكون الكينونة بهذا المعنى أصل لمبدأ العلة فحين نقول "لاشيء بدون علة" فنحن نعني بذلك "لا شيء يوجد بدون علة" أي لا ظهور لأي ظاهرة بدون أساس يشدّ الظواهر ويعقلنها في تصوّر محدد، هذا الأساس هو الكينونة بوصفها علة العلل، أي

1 جاك ديريدا - إليزابيث رودينسكو/ماذا عن غدا؟ (تر: سلمان حرفوش) دار كنعان، دمشق، 2008 ص 26

جبرية الأشياء، ومع ذلك فالكينونة تنفتح في سلوك حرّ أما ظواهر الأشياء، وهذه الحرية هي شرط الانفتاح على مقاس الأشياء..
والآن كيف يظهر الوجود بكل هذه المعاني المتعددة؟ لقد انتشرت الحداثة الفلسفية بموجب هذا التعدد لمعاني الوجود، رب تعدد واختلاف بقي يستعيد هويته ووحدته ضمن تكرار الحلقة التأويلية.

ثانيا. التقويض الفينومينولوجي للانطولوجيا التقليدية

تتجه تحليلية الدازاين في الاتجاه الإيجابي من "عمل النص" الهيدغري؛ أي نحو بناء "انطولوجيا أساسية" تقود إلى الهيرمينوطيقا l'Herméneutique في آخر المطاف، ولكن عمل النص الهيدغري يتجه كذلك في الاتجاه السالب: أي النقدي ولكن مفهوم النقد - كما سنرى - لا يسعف هيدغر في التفلسف بالمطرقة النيتشوية؛ فهو يفضل مصطلح التقويض (Destruction): "إن تقويض الانطولوجيا التقليدية مهمة يجب إنجازها.."، كما يعلن في الفقرة السادسة من "الوجود والزمان"، إن التقويض الانطولوجي لا يمكنه أن يعوض أو يخلّص إلى تحليلية الدازاين لأنه يقوم شرطا لإمكاناتها.

يتمفصل التقويض الفينومينولوجي عن تحليلية الدازاين؛ من حيث أن كلاهما يشكل خطي الانطولوجيا الأساسية *Die fundamentalontologie* اللذان يخترقان معظم عمل هيدغر اللاحق لـ "الوجود والزمان"، إنهما يشكلان وحدة النص الهيدغري ويرسما إستراتيجية عمل النص، فإذا كانت تحليلية الدازاين تنتهي إلى تشكيل معالم الهيرمينوطيقا المعاصرة - خاصة مع غادامير - فإن التقويض الفينومينولوجي يتحول إلى تفكيك ميتافيزيقا الحضور مع دريدا، يقول هيدغر بهذا الصدد: "... إن التقويض يهدف إذا إلى الكشف عن المعنى الأولي للوجود، هذا المعنى الأولي هو الحضور Anwesenheit، وهذا المعنى يشكل الفهم اليوناني للوجود، فعندما حدد أفلاطون الفكرة ككينونة...، لقد ثبت بشكل حاسم وجود الوجود كحضور حاضر، "هذا التحديد بدوره قد أجبر الفكر على وضع سؤال الوجود في علاقته مع الزمان".¹، ومنذ البدء يعلن هيدغر: "أن التقويض لا يهدف إلى أن

يرمي بالماضي إلى العدم"¹، يهدف التقويض الفينومينولوجي للانطولوجيا التقليدية إذن إلى إعادة سحب سؤال الوجود في علاقاته بالزمان إلى دائرة التساؤل الفينومينولوجي، أي وصف "ظاهرة الوجود" "من جديد في علاقتها "بوجود الظاهرة" - الموجود -، أي مسائلة وجود الموجود خارج ميتافيزيقا الحضور التي فكر من خلالها تاريخ الفكر الغربي بأسره، هو كذلك تشيت وتفكيك للمفاهيم الكبرى التي شكلت الخطاب الفلسفي للغرب، والكشف عن المستندات الخفية للحدثة الغربية منذ ديكرت، والعودة بها إلى أصولها اليونانية، إن تزويب التصورات الأساسية للميتافيزيقا الغربية يقتضي إعادة سحبها إلى دائرة الوعي المعاصر ومعايشتها كراهنية لفضح التناهي الذي يسمها وجعلها تشي بعجزها عن مجابهة السؤال الفينومينولوجي، لقد قال هوسرل في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية"؛ أن جعل التراث كراهنية مطلقة يقتضي إعادة سحبه إلى دائرة الشعور ومعايسته كحدث.²

سيتجلى أن اللقاء الأخير لتحليلية الدازاين؛ بخط التقويض الفينومينولوجي للانطولوجيا التقليدية؛ هو الحل النهائي لميتافيزيقا الحدثة، إننا نفترض هنا أن أحجية الحدثة الغربية ستجد حلها في الكشف عن حقيقة الوجود، إن تحليلية الدازاين وتقويض تاريخ الانطولوجيا، ينتظمان هنا انتظاما دائريا خائفا في كتاب "الوجود والزمان" وليس يمكن بأي وجه من الوجوه كسر الدور إلا أن يتنكر الكتاب لمشروعه بمقامته المهمتين: وهو ما كاد أن يحدث: لقد انكسر القول وهو يشارف نصف سعيه، لقد اكتشف هيدغر فجأة في منتصف تحليلاته الفينومينولوجية أنه يحاول عبثا تقويض الميتافيزيقا بلغة ميتافيزيقية، وإن الفينومينولوجيا متورطة حتى النخاع في اللغة الميتافيزيقية ولن تسعفه البتة في الوصول إلى وصف تزامن الكينونة، حيث سيعزف عن نشر الفصل الثالث من القسم الأول من مدونة (1927) -ليقوم بحرق المسودة كما سيروي - ولن يظهر النص إلا سنة 1962 في محاضرات "طور" Thor بعنوان "الزمان والوجود"،

Heidegger, Etre et Temps, (tr. François Vizin) Paris, Gallimard, 1986, 1 p. 39

Husserl, La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Gallimard, 1976, p. 476 2

سيكشف في رسالته الشهيرة لجان بوفريه في 1946: "أن الفكر آنذاك لم يتوصل إلى اختبار بشكل حاسم، ولم يدفع به إلى أقصى حد بواسطة اللغة الميتافيزيقية."¹.

نجد أن؛ من سنة 1927 إلى سنة 1962، هو تاريخ وفاء وتأمل لسؤال الكينونة، نود متابعة تفاصيله هنا، إن مرادنا هو الكشف عن تفاصيل تلك الإستراتيجية المحكمة التي وضعها هيدغر بكل صبر وأناة، لتقويض براديجم *paradigme* الميتافيزيقا الأفلاطونية بأسره وبداخله براديجم الوعي أو الكوجيتو الذي ما فتئ يأسر الحداثة الغربية من ديكارت إلى هوسرل، وفي النهاية الكشف عن الماهية الميتافيزيقية للحدثة الغربية، رُبّ ماهية تشكل بدورها نواة القدر التاريخي الممتد عبر ألفي سنة، وهي الحقبة الفريدة من تاريخ العالم *Weltgeistlich* التي تعرف بظاهرة الغرب *Abendland*.

رُبّ مهمة تاريخية تبدو من العمق والشمولية والطرافة؛ بحيث لن نجد مفكرا من القرن العشرين قام بها على نحو طريف ومتفرد كالذي فعله هيدغر، إن تخطي الميتافيزيقا؛ والميتافيزيقا الحديثة خاصة؛ يقتضي مفهوما طريفا عن الميتافيزيقا، فهي ليست مبحثا فلسفيا أو مفهوما معقدا أو حتى جانبا معزولا من الحياة الإنسانية، إنها القدر التاريخي للغرب من أفلاطون إلى نيتشه وهوسرل.

لا يفكر هيدغر الميتافيزيقا باعتبارها مجرد مبحث فلسفي مضافا إلى بقية المباحث، أو بالمفهوم الأرسطي، علم الوجود بما هو موجود، أو علم المبادئ الأولى؛ بل إن الميتافيزيقا عنده هي الطريقة التي فكّر بها الوجود ككل من أفلاطون إلى نيتشه، إنها المنعرج أو الدرب الذي أخذه الفكر مع أفلاطون ليصبح بذلك مصير الغرب بأسره، وهي بذلك تمثل كل مناحي الفكر والحياة المختلفة، أي مفهوم الإنسانية الأوروبية للإنسان والعالم والنفس والآلهة، من حيث هي موجودات يستدعي تفكيرها أن ينذر الفكر ذاته إليها ككل (كلية الوجود) متناس حقيقته كفكر أي وجوده كفكر، إن نسيان الوجود إذن هو من قدر الميتافيزيقا الغربية...؛ فحقيقة الوجود تظل متوارية عن الميتافيزيقا: "لكن هذا الاختفاء والتواري ليس بأي حال من الأحوال نقصا أو قصورا في

Heidegger, Lettre sur l'humanisme (tr. Jean Beaufret) Aubier, Paris 1964, p. 69

المتافيزيقا، بل مصدر كنزها وغناها الخاص الذي هو محتجب عنها وإن كان ماثلا فيها.¹

تعد الميتافيزيقا إذن؛ منظورا ورؤيةً-للعالم معينة؛ تتضمن منذ البدء مسلمات النسق الذي فكر فيها الغرب الموجود (العالم/الله/الإنسان/التاريخ...) من حيث هو حضور متناسية الاختلاف الانطولوجي بين الوجود والموجود وهي بهذا المنظور والرؤية تكون قد حددت النتائج التاريخية للثقافة الغربية على مرّ القرون التالية. بما في ذلك العصور الحديثة، ومشروع التقنية الثاوي في الماهية الميتافيزيقية للحدثاء.. إن الحدثاء والتقنية هي النتائج القصوى التي يفرزها فكر ميتافيزيقي، أو الصدى البعيد لمثل هذا الفكر: "إن الميتافيزيقا تحت كل أشكالها، وفي كل مراحل تاريخها هي قدر واحد، وربما تكون القدر الضروري للغرب، وشرط هيمنته على الأرض بأسرها"²، ثمة إذن علاقة وطيدة بين نمط التفكير المسمّى ميتافيزيقا، والذي هو خصوصية الفكر الغربي، وبين إرادة الهيمنة التي تفرض الآن سلطانها عبر التقنية، على أرجاء المعمورة قاطبة: "فالتقنية في ماهيتها قدر تاريخي/انطولوجي لحقيقة الوجود من حيث هي كامنة في النسيان."³ يقولها هيدغر بطيبة خاطر.

بين مسلمات البدء وصدى النتائج، يمتد براديجم *paradigme* الثقافة الغربية، ليس كحتمية تاريخية وإنما كتواصل حدثائي وحادثة متواصلة: "... إنها تقيمن كقدر للوجود الذي يأتي تاريخه إلى اللغة في كلام المفكرين الأساسيين، لهذا كان الفكر الذي يفكر من حيث هو فكر باتجاه حقيقة الوجود، فكرا تاريخيا (بالمعنى الأصلي)، لا وجود إذن لفكر نسقي كما ليس هناك نسق يستطيع، مثلما يعتقد هيغل، أن يضع قانون فكره كقانون للتاريخ"⁴.

يحاول هيدغر تفكير التاريخ الغربي خلف كل مسلمات الفكر النسقي، الذي يميز الميتافيزيقا منذ أفلاطون، فالنسقية هي السمة الأساسية لكل ميتافيزيقا؛

1 مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية (تر. عبد الهادي عبد الفتاح) مجلة فكر ونقد،

عدد 14، الدار البيضاء، ص 129

2 M. Heidegger, Essais et Conférences, (tr. A. Préau) Gallimard, 1958. p. 88

3 رسالة في النزعة الإنسانية، المصدر نفسه ص 134

4 رسالة في النزعة الإنسانية، المصدر نفسه ص 136.

حيث أن التأويل الذي يمنحه المفكرون الأساسيين للوجود عبر كل مراحل التاريخ الغربي؛ يتموضع في مظاهر الحياة لعصره، وينتشر في تفسير الموجود (الإنسان/العالم/التاريخ/الطبيعة...)، ليسم كل العصر بهذا التأويل، لأن تأويل الوجود هو الأفق الذي يفكر فيه كل موجود، بيد أن "زمن النسق" غير متجانس، ويختلف من نسق إلى آخر، فزمن الأفلاطونية يختلف عن زمن الديكارتية مثلاً باعتبار أن الأول يشمل الثاني ويتجاوزه؛ فلا تزال الأفلاطونية أفقا حيا للتفكير الفلسفي - ربما لغاية الآن- بينما استنفذت الديكارتية كل إمكاناتها فأصبحت عبثاً على الفلسفة، وكذا الكانطية والهيغلية، إن الأنساق تتضمن بعضها البعض كمجموعة من الدوائر المتداخلة، لتكرر السؤال عينه، إن عودة النفسه. Das selbst هي الراهنية الفلسفية المطلقة لكل فكر نسقي: "إن ما يطرحه هيدغر على الميتافيزيقا، إنما هو سؤال الوجود ومعه سؤال الحقيقة، والمعنى واللغوس، إن التأمل غير المنقطع لهذا السؤال لا يعيد "ترميم" ضمانات بل هو بالعكس ينفيها نحو عمقها الخاص"¹ كما يقول دريدا (Jacques Derrida).

يشمل مفهوم الميتافيزيقا إذن؛ كل تأويل للوجود يكون أفقا لفهم الموجود، بما في ذلك العلوم التي تدرس الموجود (الطبيعة، التاريخ، الكائن الحي...) فهي تفترض موضوع دراستها (الإنسان مثلاً) لكنها لا تفسر لنا ماهية لإنسان كما أن علم التاريخ يدرس الأحداث والوقائع التاريخية لكنه لا يكتنه ماهية التاريخ، وكذلك علوم اللغة التي تعجز عن الكشف عن ماهية الكلام أو اللاهوت الذي يقدم شيئاً عن الله في شكل سُلوب، أو الفيزياء التي لم تصل إلى كنه المادة... الخ، إن العلوم كلها تفترض موجوداً تنسج حوله مسلماتها وكل خطاياها دون الاقتراب الفينومينولوجي من ذلك الموجود، إنها عاجزة بطبعها عن ذلك كونها تفكر في أفق الميتافيزيقا، وهو بدوره ما يقيها متحذرة داخل الميتافيزيقا، إن لغة العلم ذاتها متورطة حتى النخاع في اللغة الميتافيزيقا وهي تفكر ظواهرها داخل أفقها/نسقها، وتستمد منه كل وصفها، إن الاستدلال الرياضي مثلاً سواء قام على البداهة الديكارتية أو الحدس (بوانكاريه) فإن مفهوم البداهة والحدس يستمد يقينه من

1 جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، (تر. جهاد كاظم) توبقال، الدار البيضاء، 2001 ص 123

وعى "الأنا أفكر" لذاته؛... إنه فقط بعد تجاوز الميتافيزيقا نفهم كلمة هيدغر الشهيرة "أن العلم لا يفكر"¹، إن سؤال الحداثة الغربية هو نفسه سؤال الميتافيزيقا بامتياز، ما يجعل "النقد الفلسفي للحداثة الغربية" أولي من كل أنواع النقد/القراءة، التي وجهت لها، كالنقد الجنيولوجي الذي قدمه نتشه أو النقد الاقتصادي السياسي لماكس فيبر... الخ

ثالثا. الميتافيزيقا الحديثة في أفق الفكر

تكشف تحليلية الدازاين، لحد الآن، عن ذلك الارتباط الجوهرى للأسئلة الكبرى التي حرّكت الحداثة الغربية منذ ديكارت بعضها ببعض من جهة، ومن جهة ثانية، تلك الاختلالات والتصدعات بل الانسداد الفينومينولوجي الذي انتهى عنده الفكر الحديث بأسره، وقبل التطرق إلى هذا الانسداد، سنتعرض أولا إلى الارتباط النسقي لأسئلة الحداثة والذي يعتبر من ماهية الفكر، فالفكر بمجرد أن يعلن عن نفسه سؤالا، حتى يتأشكل ويتمسأل، وينفتح على كل إمكانياته ليتكفل التاريخ بالبقية..

يحمل الفكر المتسائل معه فرضياته الخاصة، النابعة من ماهية السؤال كسؤال Seinfrage، وما إن تصبح هذه الفرضيات محددات لدرب الإجابة، حتى تتحول إلى "مقولات" تشد إليها الفكر، وتطرح ذاتها كبديهيّات لكي يتمذهب الفكر ويغترب أنساقا ومناهج، فالفكر الحديث مثلا ينطلق من وجود الفكر الذي أصبح مع ديكارت، بدهية تلقي بسطوتها على كل من يأتي بعده: "... إن الانطلاقة الجديدة المزعومة - يقول هيدغر- لديكارت التي حققها الفكر الفلسفي تبدو كأنها محكومة بسوابق إجبارية، مما جعل من المراحل التالية لها قهمل كليا التحليلية الانطولوجية التي تأخذ في اعتبارها سؤال الوجود، لتأخذ الروح كتمية مركزية وتنخرط بالتالي في تفسير نقدي مع الانطولوجيا القديمة التي أصبحت في حيازتها."²

Heidegger, La science et la méditation, in, **Essais et Conférences**, 1
Gallimard, 1958, p. 55

Heidegger, Etre et Temps; p. 51 2

1 - من الكوجيتو إلى الدازاين

يبدو أن الإشكال الذي بقي يورق التصور الحديث "للعالم"، هو إمكانية التعالي، أو موضوعة العالم بوصفها النشاط الدائم للذات، أي ما يجعل الذات أساس العالم: كيف تخرج الذات إلى العالم لكي تلتقط موضوعها وتعود به إلى وعيها؟، إن هيدغر لا يتردد في إزاحة هذه المشكلة الأزلية بضربة سحرية واحدة، يعلن بموجبها أن مشكلة وجود الواقع الخارجي وكيفية إثباته مشكلة زائفة، لأن الدازاين باعتباره وجود-في-العالم، منوجد منذ البدء ودائما في الخارج أي في العالم المألوف وبالقرب من الأشياء: "إن الدازاين في اتجاهه إلى الموجودات وإدراكه لها، لا يحتاج لمغادرة مجاله الداخلي الذي تتصوره حبيسا فيه، وإنما هي دائما وبحسب طبيعة وجوده الأولى منوجدا دائما في الخارج، بالقرب من الموجود الذي يلتقي به في عالم تم اكتشافه بالفعل".¹

لن يتبقى؛ بهذا، أي مبرر للتمييز بين نزعة مثالية وواقعية، لأن "المثال" و"الواقع" مقولاتان متافيزيقيتان محل تجاوز، لقد عايش هيدغر كل تفاصيل الفشل الذي منيت به الفينومينولوجيا الهوسرلية في حل مشكلة وجود العالم، واستئناف الديكارتية، وما تبقى من ديكارت ذا قيمة هو تلك الوحدة الأصلية بين "الأنا أفكر" و"الأنا موجود" والتي يعتبرها ديكارت مصدر كل ضرورة ويقين حينما يصبح فعل الفكر هو نفسه فعل الكينونة، وحين يفكر الأنا العالم فمعنى ذلك أنه يوجد-في-العالم، وفي كل مرة يكون هو "نفسه"، رب شهادة هي مصدر يقينية العالم، إن حضور الـ-نفسه وعودته على ذاته هما مصدر كل ضرورة وشرعية يحظى بها العالم، إن وجود "الأنا أفكر" في جوهره هو موضوعة مستمرة للعالم، وأن تحفظ الذات للعالم موضوعيته، يعني شرعته validation، أي منح العالم بدايته الخاصة في أفق الإدراك-الحامل-لليقين من طبيعة وجوده، الإدراك إذن، هو قدرة-مستمرة على الوجود prceptio= per-capio.

يستنتج ديكارت بدهاة العالم وشرعيته من وجود الإدراك وبدهاته، ولكنه يبقى على الإدراك منفصلا ومتعاليا عن الجسد وحواسه، إن وجود الإدراك

حسبه لا يتقوم بأساس ملموس أو بديهي، لأن الإدراك عقلي وليس حسي، وهذا ما يَبقى على الكوجيتو الديكارتي في حاجة إلى ضمانه "النور الفطري" المجهول المصدر، فما نقرأه في "التأمل الثاني" من "التأملات الميتافيزيقية"؛ هو قوله: "أعرف من ذلك أنني كنت جوهرًا كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا فكريا، وأنه لا يحتاج إلى أي مكان، أو أي شيء مادي لكي يوجد بحيث تكون أنا أي النفس التي بها أكون ما عليه، متميزة تماما عن الجسد وحتى معرفتها تكون أسهل من معرفة الجسد، وأنه حتى إذا لم يكن الجسد موجودا، فإنها تظل موجودة على ما هي عليه..."¹!!

يتحدث ديكارت هنا عن "فكر" خاوٍ من المحتوى، عن إمكانية فكر لا يفكر شيء!!...، أي فكر يتعالى في العدم، مع أنه لا يمنح للعدم أية قدرة على الوجود، أما العدم عند هيدغر فهو المعنى الوحيد لتعالى الدازاين في القلق، فالدازاين في جوهره "مشروع" entwerfe/pro-jet، أي اختيار دائم لإمكانياته، ولا يعني هذا؛ انفصاله عن إمكانياته الخاصة، بل هو عين إمكانياته، إن الدازاين في انشراحه على المستقبل يتزمن فكرا، أو شكًا، أو إرادة، أو نفيا أو إثباتا،... يتزمنها إمكانا ووجودا في نفس الوقت، لأن الفصل التقليدي بين الوجود والإمكان لم يعد له من مبرر كذلك، إن الإمكان ينتمي إلى ماهية العدم الثاوي في نسيج الدازاين، أو الموت بوصفه الإمكانية القصوى، إمكانية ألا تكون هناك إمكانية، يحمل الدازاين معه موته الخاص في كل مرة كأفق لكل إمكانياته الأخرى، والموت وحده يلقي بنوره في أعماقنا، ويضيء للدازاين عالمه في شكل لعبة تتبادل فيها الحواس إمكانيات الدازاين: "إن اللعب الذي يأخذنا نحن البشر، الذين لا نكون بشرا إلا بقدر ما نحاذي الموت، الموت الذي يستطيع، كونه إمكانية الوجود العظمى، أن يضيء الوجود وحقيقة الوجود كما لا يضيئه شيء آخر... الموت هو هبة تظل خارج نطاق الفكر."²

1 ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، (ترجمة عثمان أمين) المكتبة الانجلو-مصرية

1965، التأمل 2

2 مارتن هيدغر، مبدأ العلة (تر: نظير جاهل) مجد ط2، بيروت 1996، ص 124

ربما أراد هيدغر من تقرّظه للموت، العودة إلى التعريف اليوناني للبشر بوصفهم "الفانين" - في مقابل الآلهة والأرض والسماء - بأن يعزو وجود الفكر، أي وجود كائن مفكر إلى أفق الموت المحاذي لكل إمكانات الإنسان الأخرى، الإمكان هو إمكان-الوجود في كل مرة مشفوعا بإمكان ألا يوجد إمكان، وهو نفسه أفق الحذر والترقب والتوقع، حيث يقيم الفكر يقينه الخاص بذاته، إن "اليقين" هو يقين الدازاين بوجوده، أي بتحقيقه لإمكاناته وإقامته بالقرب من الأشياء، أو وجوده-في-العالم، فالعالم ليس إلا مجموع إمكانات الدازاين التي تحققت، لكن الدازاين لا يعضد، ولا ينتج عالمه كما تفعل الذات الديكارتية، وإنما يقيم بالقرب من الأشياء، وتعني الإقامة ترك الموجود يوجد، أو السماح بوجود الموجود، والترك والسماح هنا ليست مجرد أفعال سلبية أو إمكانية أخرى، بل هي تزمّن الدازاين نفسه، التزمّن يعني بالضبط السماح-بمرور-الموجود وهو معنى سلبية الدازاين كذلك: الدازاين ليس هو.. فالدازاين هو "أنا موجود" أخطأ ديكارت الولوج إليه من فرط احتكامه إلى مسألة "الأنا أفكر" بوصفها الحقل الذي يكون داخله أي "يقين" بوجود الإنسان، رُبّ اختلاف لا يبدو أن هو سرل قد نجا منه... إن خطوة هيدغر هي رفع "الأنا موجود" ضد "الأنا أفكر"،، يخبرنا بوفريه: "أن الفرق بين الدازاين بالمعنى الهيدغري والأنا أفكر الديكارتية هو أن "الأنا أفكر" مسلح بالحدس (intuitus) أي السقف الذي تصطدم به الأشياء كمواضيع، في حين أن الدازاين ينفجر-هنا حيث وجود الأشياء"¹.

ينفجر الدازاين فهما/هنا/اهتماما بالأشياء، وهو ما يجعل تحليليته تعود إلى مفهوم الفهم، وتاريخه المثقل بالكانطية، هل يكفي "انفجار" الدازاين لدى وجود الأشياء؛ حتى يغدو فهما؟، يقر هيدغر أن الدازاين يتخارج/يتزّمّن/ينقذف باعتباره ما ليس هو.. باعتباره أيسا/ليسا وسالية.

2 - الفهم والعقل المحض

لكن هل تكفي سلبية الدازاين هذه لتفسير "ظاهرة الفهم" Verstehen؟ ألا يفترض تقييد-الموجود، والسماح بوجوده، شيء من الفهم السابق للدازاين

باعتباره: ليس هو...؟ ألا يعود بنا مفهوم الاختلاف الانطولوجي: وجود/الموجود إلى الافتراض مع كانط لنوع من قبلية الفهم، ووجود عقل محض، أي سابق على تجربة ترك الموجود يوجد؟

تنتمي تجربة ترك-الموجود-يوجد التي هي من صميم سالبية الدازاين، إلى "نشاط" التزمّن ذاته، فالدازاين يتزمّن انطلاقاً من كونه "ليس هو.." أي انسلابه عن الموجود ابتداء من المستقبل، فحركة التزمّن من المستقبل هي حركة اختلاف وتجاوز للموجود الذي يوجد مسبقاً (أي في الماضي): إن الـ "ليس هو.." هي قفزة الدازاين من المستقبل إلى الماضي، هي الإبقاء على (مسافة) من الاختلاف: وجود/الموجود، ماضي/مستقبل،... وداخل هذه (الفسحة) la Contrée يتحدد كل معنى للفهم القبلي والعقل المحض.

ينصب بمحمل اهتمام كانط في "نقد العقل المحض" على محاولة وصف عملية الفهم الترنسندنتالي، أي القبلي أو السابق على تجربة العالم، وبالتالي الشرط القبلي لفهم العالم، وينتهي إلى أن الفهم هو عملية ترتيب الانطباعات الحسية والوقائع الفردية داخل (صور) ومقولات قبلية هي الزمان والمكان، وحينما لاحظ أن وجود الصور والمقولات مضافة إلى الانطباعات الحسية لا يعطي معرفة أو فهم لجأ إلى ملكة التخيل الغامضة: لأن السؤال الذي يطرح نفسه: من يرتب هذه الحدوس الحسية داخل الصور أو المقولات؟ ليجيب كانط أن هناك شيامات schèmes قبلية ينتجها التقاطع العفوي لمقولاتي الزمان والمكان، داخل هذه (الفسحة) من الشيمات تترتب الحدوس الحسية بشكل (عفوي) كذلك!!

تتوقف كل من تحليلية الدازاين و"التحليل الترنسندنتالي" للفهم إذن عند هذه الفسحة، التي يملأها التزمّن أو التخيل، "فالتخيل المتعالي" هو القدرة الحيرة التي تحملها الروح الإنسانية، والتي يتعاون فيها الحدس والفهم، والتلقّي أو العفوية، إن هذا الخيال أتاح لهيدغر أن يؤول فلسفة كانط كميّافيزيقا المتناهي.¹ كما يقول غادامير، مثل هذا التوقف أو الانسداد يفتح فكر هيدغر على المنعطف

1 هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، (تر/حسن ناظم، علي حاكم صالح) دار الكتاب الجديد، طرابلس، 2007، ص 147

Die kehre مثلما فتح فكر كانط على "نقائض العقل الخالص"¹ الشهيرة، وتنصب هذه المغالطات في مجملها أن الفهم القبلي ضروري لتشكيل أحكام قبلية تركيبية وأن مثل هذا الفهم تحال عليه كل المعطيات الحسية لكي تكتسب معنى، أي أنه يمثل دور "الهو" (Le soi) كمرجعية للمعنى، وهو ما يستدعي العودة إلى القول بوجود الروح، وهو المفهوم الذي يعود بالانطولوجيا الحديثة في كل مرة إلى بنيتها اللاهوتية المسيحية، بل أن هيدغر يتساءل سنة 1927: "ألا تكشف مغالطات العقل المحض الكانطية برغم دلالتها الأساسية عن غياب الأرضية الانطولوجية لإشكالية الهو، من الشيء المفكر الديكارتي إلى مفهوم الروح الهيجلي؟"².

تهدف الانطولوجيا الأساسية إلى طرح بنية الوجود-في-العالم خارج فرضية الروح، وبديل ذلك يخبرنا هيدغر أن "الفهم" "يحدث" Ereignis (لنا) بحكم وجود (نا)-في-العالم، فوجود (نا) في العالم، وبالقرب من الوجود لا يعني أن كلية الوجود تأتي إلينا كما تصور كانط، ولا أن الوجود هو فقط ما يوجد في أفق الإدراك كما يتصور بركلي في يأس، بل أن ما يحدث لنا هو أن الوجود يأخذ بجماعنا، ويشدنا إليه ونصبح (نحن) إشارة إلى.. monstre أو وجود نحو.. zusein: "يقابلنا الوجود من كل مكان، إنه يحيط بنا ويجبرنا، يأسرنا ويفتتنا، ويقذف بنا إلى حافة الحلق واليأس..."³، إننا نُسلب تماما إزاء ما يحدث لنا في العالم، وبالضبط في تعولم العالم، أي انفتاح فسحة العالم تحت طائلة التزمّن الدازايني

1 Kant, Critique de la raison pure, Op.Cit, p. 360

2 Etre et Temps, Op.Cit. p. 320

* يستحيل ترجمة الـ Ereignis الألمانية إلى أية لغة أخرى، إلا أننا سنذكر اجتهدات العرب في ذلك: فقد ترجمها طه عبد الرحمان بـ التعمين، وعبد الهادي مفتاح بـ بالحصول أو الحدوث أما فتحي المسكيني، فيقترح كلمة "العهد" وهي الأقرب إلى معاني الـ Ereignis المتعددة، والتي تصب كلها في محاولة وصف ما يحدث بين الإنسان والعالم في هذا اللقاء الغريب أو الصدفى والذي أذابت الألفة اليومية كل غرابته وجعلته عهدا منسيا كما تقول الآية القرآنية: «ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما» (طه 115).

3 Heidegger, Introduction a la Métaphysique, (tr, Gilbert Kahn) Gallimard 1967, p. 43

حيث التزمّن والسلب والانفتاح كلها تصنف نفس الحدث: الفهم باعتباره العلاقة الأساسية التي يكونها الدازاين في العالم، رب حدث لا يمكن فهمه بمقولات العقل الخالص التي تنصاع بسهولة للضرورة والمطالبة بالعلة، بقدر ما يمكن فهم الحدث كصدفة وهبة وعهد حدث بين الزمن الغفل للعالم والتزمّن الدازايني المنساب أبدا في اختلاف مريع...

يمنح "نقد العقل الخالص" للذاتية المتعالية كل سنداتها الفلسفية، ويطلق كل إمكانياتها، التي ستتحقق في المثالية الألمانية، ويمكن القول أن الجذر الفلسفي لكل ذلك العصر المثالي العظيم يعود، حسب هيدغر، إلى تجاهل كانط بنية الوجود-في-العالم، تجاهل ربما يعزى إلى بقاء كانط تحت طرح القس بركلي لوجود العالم في أفق الإدراك، ومن هنا تتأتى ضرورة "التأويل الفينومينولوجي لـ"نقد العقل الخالص" والذي يجد بدايته في الفقرة 43 من "الوجود والزمان"، يخبرنا هنري دوكلاف أن: "الدليل القاطع أن "نقد العقل الخالص" قد تجاهل بنية الوجود-في-العالم، هو أنه قبل الضرورة المزعومة للبرهنة على وجود خارج عن الذات، وهو يحمل المحاجة التي تسردها الفقرة 43 من "الوجود والزمان".¹: "إن التعارض بين الظاهر والشيء في ذاته في فكر كانط مرتبط بمشكلة المعرفة التماثلية للوجود والموجود الخالق"²، عكس ذلك فإن التعارض بالنسبة لهيدغر لا يخدم الفكر إلا في تفسير ماهية المعرفة المتناهية.

3 - العود الأبدي لنفسه: سؤال الزمانية

ربما أسعفنا تساؤل ميشال هار Michel Haar حول سرّ ذلك الاحتفاء الغريب لهيدغر بنتشه، في فهم المكانة المركزية لنتشه في الميتافيزيقا الغربية، إننا لن نبالغ إذا قلنا أن المرحلة الثانية والأهم على الإطلاق من حياة هيدغر الفكرية؛ كلها هي مرحلة نتشه، وهي الفترة ما بين 1935 - 1955، فخلال عقدين من تأويل نتشه كتبت الأجزاء الأربعة من الأعمال الكاملة لهيدغر: فليس الظرف السياسي ومتطلبات "المقاومة الروحية" كما يدّعي، ضد النازية هي وحدها ما أنذر توجه

H. Declève, Heidegger et Kant. Op.Cit. p. 75 1

Heidegger, Kant et le problème de la Métaphysique, p. 93 2

هيدغر نحو نشته لتخليصه من الاستغلال النازي، والنزعة البيولوجية النفسانية، بل إن التطور الإشكالي لفكر هيدغر إبان تلك الفترة كان يتطلب استعادة تلك التجربة الفكرية المريعة التي زجّت بعقل نشته في ليل الجنون، كان لزاماً عليه الانطلاق مما انتهى عنده نشته، بعد تجربة المنعطف التي تأتت نتيجة انسداد فينومينولوجي مفاده أنه يستحيل تقويض الميتافيزيقا بلغة وتصورات ميتافيزيقية، مما أنتج انعطاف تحليلية الدازاين على تقويض الانطولوجيا التقليدية، يمثل تأويل هيدغر لنشته إحدى أهم منعطفات الانطولوجيا المعاصرة التي تلتقي فيها تحليلية الدازاين بخط التقويض، يقول دريدا: "... ربما كان لا يجب انتشار نشته من القراءة الهيدغرية، وإنما على العكس من ذلك، فتحه لها كلياً والوقوف بلا تحفظ إلى جانب ذلك التأويل".¹

تهدف هذه القراءة إلى دمج العود الأبدي لإرادة القوة في مسار تحليلية الدازاين لتزمن الكينونة، إن ما يقصده نشته بإرادة القوة هو بالضبط "الحياة" في مفهومها الشامل، أما مقولة الحياة كما تأولها هيدغر عن دلتاي، فهي تعني الزمانية كما يحتملها الدازاين، ولأن إرادة القوة لا موضوع لها إلا نفسها، فهي إرادة منكسرة على ذاتها، وتنتج ذاتها من العدم، إنما تعود أبداً على ذاتها، ولا تريد إلا ذاتها، إن إرادة الإرادة هذه ليس لها من معنى آخر إلا التزمن، يقول نشته: "إن كل صيرورة هي طريقة مذبذبة للتحرر من الوجود الأبدي، وهي ظلم يجب التكفير عنه بالموت"²، وهو هنا يلخص كل فكر هيدغر: الصيرورة، الوجود، الظلم، التكفير، الموت.

وهنا كذلك تجد موضوع "القلق" موضعها: القلق هو مراق الصيرورة التزمّة، هو إرادة الإرادة المتخارجة تزمناً والعائدة على ذاتها أبداً، كما أن الإرادة تتجه دوماً إلى المستقبل، كونها رغبة أو إرادة فقد، وتتحجج كذلك إلى الماضي كونها معاناة أي إرادة وجد، يقول زارادشت نشته: كيف لا أحن إلى الأبدية، ولا أضطرم شوقاً إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر حيث يصبح

1 J. Derrida, De la Grammatologie, Minuit, 1967, p. 37

2 فريدريك نشته، الفلسفة في العصر الماساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، تقدم ميشال فوكو، مجد، ط 3 2005، ص 51

الانتهاء عودة إلى الابتداء..¹، لقد كاد نيتشه أن يبلغ مفهوما مبتكرا للزمان، لولا افتقاده إلى "لغة أخرى" غير لغة الميتافيزيقا التي حجبت عنه أن "الحياة" لا تبدي ظهورها إلا ترمنا، وأن الزمانية هي عين الوجود؛ كما سيواصل هيدغر تبيان ذلك.

يلامس، ولأول مرة في تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أرسطو، مفكر مفهوما للزمن؛ بهذه الجذرية، لقد بقي المفهوم الفلسفي للزمن مشتقا من الفيزياء الأرسطية التي تربط الزمان بالحركة وزمن المتحرك، ولم تلاحظ الميتافيزيقا أن الزمن الفيزيائي هو زمن غفل وثنائي، فهو زمن غير محدود لا نهاية له ولا بداية، وبالتالي زمن بدون غاية وبلا معنى، وبالتالي فإن الزمن حتى يكون أساسيا وأصليا وله معنى يجب أن يكون متناها، حميما وينتمي إلى الحياة نفسها، وحسب نيتشه يجب أن يعود على ذاته في حلقة أبدية وصيرورة متكررة أي زمانية، Temporalité كما يسميها هيدغر في "الوجود والزمان"، وهنا يرتسم الاختلاف بين الزمان والزمانية: "الزمن غير محدود، في حين تتسم الزمانية بنزوعها الداخلي نحو حدود هي في حد ذاتها عبارة عن أثر، أو ارتداد للموت".²

يتجلى أن الزمانية في النهاية، هي كذلك الموت الذي ينخر جثة الدازاين، يحس الدازاين دوما أنه في عجلة من أمره، وأن له مشاريع عليه إتمامها، يثرثر حول فوات الزمن، ويأخذ فضوله نحو معرفة الجديد من غده، كل هذه التفاصيل اليومية تخفي الحدث، أو بتعبير أدق، اللا حدث الأساسي، المنساق خلفه طوعا: الموت الذي يرمج كل يومياته، لقد اكتشف هيدغر أن الزمانية الأصلية ثاوية في تفاصيل الحياة اليومية للدازاين، وأنه على التحليل الفينومينولوجي أن يلج قارة الحياة اليومية للدازاين للقبض على الزمانية الأصلية، ويعتبر الكثير من الشراح أن هذه القارة هي الاكتشاف الأساسي "للوجود والزمان"³،

1 نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، (تر: فليكس فارس) م س، ص 162

2 Michel Haar, La fracture de l'histoire, Milton, Grenoble, 1994, p. 112

3 Ibid., p. 62

4 - القصدية: الأبعاد والحدود

تقوم قراءة هيدغر لـ "المباحث المنطقية" لهوسرل؛ باعترافيه، شرطاً ومحفزاً لإمكان بحوث "الوجود والزمان" والأرضية التي قام عليها¹، بل حتى العام 1929 أي بعد مرور سنتين على صدور "الوجود والزمان"، كان أوسكار بيكر ما يزال يرى "التحليل المتعالي للذازيين" عند هيدغر، وهو بحث في البعد التأويلي لـ "عالم الحياة" أقول كان يراه بحثاً ينتمي إلى برنامج هوسرل في الظاهراتية المتعالية²، وإلى غاية سنة 1927 كان هوسرل يردد كلمته الشهيرة: "الفينومينولوجيا: هي أنا وهيدغر"³، بل أن الكتابات المتأخرة نفسها بقيت تعترف بدين هوسرل، ففي سيمينار حول محاضرة "الزمان والوجود" سنة 1962 نجده يدي أنه: "بدون الموقف الأساسي الذي هو الفينومينولوجيا، لم يكن بإمكان سؤال الوجود أن يطرح"⁴، والحق أن بنية الوجود-في-العالم تنحدر توا من بنية القصدية، لكنها تدفع بالقصدية إلى أقصى حدودها وتستنفد كل أبعادها: فالقصدية أو محايثة الوعي لكل معيشتاته، تعني في إحدى تعريفات هوسرل: "أن الأنا ينتمي إلى كل معيش يعيش ويسيل كأنه كينونته ذاتها"⁵، فالأنا الهوسرلي مثل الذازيين منقذ نحو معاشاته، إنه يعيش مدركاته دون أن نقول أن "الإدراك" و"الحياة" تجربتين مختلفتين، بل هما الشيء عينه، إن عالم الإدراك هو عالم الحياة Lebenswelt، إن مفهوم القصدية يفترض عالم الحياة لأن القصدية أو الوحدة الأصلية بين الأنا ومدركاته، تبقى مغتربة في العالم إذا لم تجد أفقا للمعنى تحيل عليه مدركاتها، لكن هوسرل لا يرد عالم الحياة إلا إلى وجود الوعي الذي لا يمكن إنكاره بحكم الكوجيتو.

أما الأنا الترنسندنتالي فهو منفصل عن "الوعي الخالص" ومنبث في كل معاشاته، يقول هوسرل سنة 1913: "بالرغم من أن الأنا الترنسندنتالي متشابه بهذه الطريقة مع كل معاشاته، فإن الأنا الذي يعيشها ليست مع ذلك أبداً شيئاً ما

1 Heidegger, Etre et Temps, Op.Cit. p. 38

2 غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 140

3 المرجع نفسه، ص 71

4 Temps et Etre, in Questions IV, p. 253

5 Husserl, Idées directrices ... § 57, p. 189.

يستطيع أن يؤخذ في ذاته وأن يعامل كموضوع مستقل وأن يدرس بواسطة الفكر.¹... هكذا وبعد ردّ الأنا إلى معاشاته في أفق العالم، نحصل على "الوعي الخالص" أو عالم الروح الخالص الذي ترد إليه كل أفعال الذات، وهو عالم تعجز الفينومينولوجيا عن تفسيره أو وصف ظهوره، وإنما تكتفي بالصعود والنزول في سلم بدايته الديكارتية أو غموضه الأفلاطوني: لقد بدت الفينومينولوجيا أنها لم تتقدم خطوة واحدة خارج نسق الأفلاطونية مكررا في صيغته الديكارتية، رغم ذلك الثراء المنهجي.

يتساءل هيدغر في سنة 1925: "هل تساءل هوسيرل عن وجود الوعي أم لا، حين أعلن أن دائرة الوعي هي دائرة ومنطقة "الوجود المطلق"؟ وبعبارة، هل طرحت الفينومينولوجيا السؤال عن الوجود الذي يفترضه مفهوم القصديّة؟"²، لقد بقي هوسيرل يعزو بنية القصديّة إلى عناصر ميتافيزيقية من جنس شعاع "النويز"، "النويم" أو إلى مواقف وجودية من جنس "الانتباه" و"الانتظار" و"الكمون" أو إلى أفعال معرفية كالإدراك والتذكر والتوقع.. دون الإقرار أن هذه العناصر والمواقف والأفعال هي "كيفيات" لوجود الدازاين قبل أن تكون معرفة وأفعال.. إن القصد الذي يحدد ماهية القصديّة هو الدازاين مهموما بالعالم وبذاته في نفس الوقت، ولهذا كان الدازاين حوارا وثرثرة صامتة، ليس الدازاين إذن "موضوعا" للمعرفة من قبل "ذات" عارفة، وإنما هو كيفية وجود يفترض هيدغر أن هنا Da هو إمكانه الأساسي: "إن الإمكانية المتعالية لعلاقة القصديّة أصبحت مشكلة."³

انتهى هيدغر بعد مدونة 1927 إلى نتيجة حاسمة مفادها أن الفينومينولوجيا لا يمكنها التحرك إلا في أفق الميتافيزيقا، لقد اختفت الفينومينولوجيا ولغتها من كتابات هيدغر اللاحقة تحت وطأة الشعور بالفشل الذي أصاب لغة "الوجود والزمان" لقد بدا أن مفهوم "الدازاين" ذاته - إلى ذلك الحين - ليس إلا التخرّيج الأخير من صيغ الذاتية المتعالية، وأن مفاهيم "الوجود والزمان" هي آخر الأجيال

1 Husserl, Ibid., § 80, pp 270- 271

2 أنظر: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص 159

3 Heidegger, l'Etre essentiel d'un Fondement, in Questions I, p. 148

الديكارتية، وحينما كتب هيدغر مادة "الفينومينولوجيا" لموسوعة بريتانیکا Britanica كان استبداله "الدازاين" بالقصدية الهوسرلية إعلانا منه للعصيان والتمرد ونهاية وفاء، وللحقيقة التاريخية، نقول أن جذور الاختلاف/الخلاف بين هيدغر وهوسرل أقدم من ذلك بكثير، ففي رسالة كتبها هيدغر إلى ياسيرز مؤرخة ب: 22 جانفي 1921 يقول له فيها: "لقد رفض هوسرل جذريا النقد الذي وجهته لكتاباتاته أثناء محاضراتي"¹، وفيما يخص مفهوم القصدية/الدازاين فإن الأمر لم يعد يتعلق إذن بنحو من "سلوك الذات إزاء الموجود" أي بنحو من القصدية، بل بنحو من كيفية وجود الدازاين، ومصطلح أدق، بنحو من الوجود اليقظان Das wach sein الذي من شأن الدازاين لذاته؛ والذي كان قد قال عنه في دروس 1923: "أن الوجود اليقظان فلسفيا معناه: أنه وجود حي ضمن تفسير أصلي للذات تهبه الفلسفة لذاها من ذاتها، بحيث أنها تشكل إمكانية وطريقة حاسمة لتفسير الدازاين لذاته"²، يبدو أن الدازاين نتيجة هيرمينوطيقية لعملية "نقض" لأننا الحديث، وليس اختراعا من لا شيء.

رابعا: قائمة بأهم أعمال مارتن هيدغر³

1. الكينونة والزمان 1927
2. كانط ومشكلة الميتافيزيقا 1929
3. ما هي الميتافيزيقا؟ 1929
4. في ماهية الحقيقة 1931
5. مدخل إلى الميتافيزيقا 1935
6. أصل العمل الفني 1936

1 Martin Heidegger, Correspondances avec Karl Jaspers(1920-1963) tr. Walter Bimel, Gallimard, 1996, p. 13

2 فتحي المسكيني، المرجع السابق، ص 71.

3 نشير هنا أن الأعمال الكاملة لمارتن هيدغر لا تزال تصدر إلى غاية اليوم، ففي آخر حياته ترك فيلسوف الغابة السوداء أرشيفا بلغ مائة ألف صفحة، صدر إلى حد الآن حوالي 140 مجلدا عن دار (نايمار نيسك) أما الأعمال التي نذكرها هنا فهي ما نشر في حياة الفيلسوف فقط.

7. مساهمة في الفلسفة 1938
8. هولدرلين وماهية الشعر 1944
9. رسالة في النزعة الإنسانية 1946
10. ما الذي ندعوه فكر؟ 1954
11. محاولات ومحاضرات 1952
12. الدروب المسدودة 1962
13. ماذا يعني الشيء 1960
14. نيتشه (جزأين) 1962
15. مبدأ العلة 1962
16. مسائل (أربعة أجزاء) 1976 وتضم بحمل الأعمال المتأخرة من محاضرات وملتقيات.

يان باتوشكا

(1977-1907)

يان باتوشكا والفلسفة الفنونولوجية

(1977-1907)

أ. د. عبد العزيز العيادي

الجامعة التونسية

مقدمة

يان باتوشكا (Jan Patočka) فيلسوف تشيكوسلوفاكي ولد في 1 جويلية 1907 وتوفي يوم 13 مارس 1977. حاصل على الدكتوراه من جامعة شارل براغ، تابع في باريس دروس لالاند وجيلسون وبراييه وبرانشفيغ. حضر دروس ألكسندر كويري واستمع سنة 1929 إلى محاضرات هوسرل بالسربون التي ستكون لاحقا محور كتاب تأملات ديكارتية. تابع في ألمانيا دروس هرتمان وجيغر وهيدغر وأوغن فنك بين 1931 و 1934 كما تابع في نفس الفترة دروس لودفيغ لندغراب بالجامعة الألمانية في براغ. انخرط في التوجه الفنونولوجي وتجاوز نقديا خاصة مع الكتابات الهوسرلية والهيدغرية فضلا عن إعجابه بميلو بونتي الذي يستشهد به في أكثر من موضع. هذا التوجه الفنونولوجي لباتوشكا هو ما تشهد عليه الكثير من كتاباته مثل العالم الطبيعي بصفته مشكلا فلسفيا، محاولات هرطوقية في فلسفة التاريخ، أفلاطون وأوروبا، العالم الطبيعي وحركة الوجود الإنساني، مقدمة لفنونولوجيا هوسرل، ما الفنونولوجيا؟ أوراق فنونولوجية، الحرية والتضحية، أزمة المعنى،... وغيرها من الكتابات التي ما زال الكثير منها لم ينشر ولم يترجم. وإذا كان يستحيل علينا الإمام بمجمل فلسفة باتوشكا في هذا الحيز المحدود فإن مطمحننا هو أن نقدمه للقارئ العربي لأول مرة تقريبا ذلك أنه لم يكتب من العرب عن هذا الفنونولوجي - فيما نعلم- إلا صاحب هذا المقال حيث خصصت له فصلا بعنوان «الفنونولوجيا اللاذاتية وفلسفة المدى عند يان باتوشكا» في كتابي المنشور بالفرنسية الفلسفة النقيصة¹، ثم

Abdelaziz Ayadi, *Philosophie nomade. Un diagnostic de notre temps*, 1
L'Harmattan, Paris, 2009, pp. 119- 136.

خصه بعد ذلك الأستاذ فتحي انقزو بمقال في اللسان العربي لعله لم يُنشر إلى حد اليوم. المهمّ عندنا إذاً هو التوجه- وإن بإيجاز- إلى الأساسي من انشغالات باتوشكا الفلسفية ضمن ما اختطه من أهداف وما وضعه من أسئلة وما ذهب فيه من عرض ونقد وإعادة تأويل لكبريات المشكلات الفنونولوجية.

1§- الفنونولوجيا اللاذاتية

ما الفنونولوجيا؟ ليس قصدنا من وضع هذا السؤال تاريخاً أو متابعة نسائية أو تأويلية للفنونولوجيا فذلك أمر تتوفر عليه كتب تاريخ الفلسفة وإنما الذي نحن بسبيله هو المفهوم وقد استجمع بعدُ عدّته مع هوسرل. لكن وكما في كل مفهوم، لا وضوح إلا ويخالطه التباس ولا ملاء إلا وينقّطه الخواء. من هذه الالتباسات والخواءات يدخل الأصدقاء كما الغرباء إما للعرك أو للعراك. باتوشكا يدخل الفنونولوجيا دخول صديق- عدوّ همّه عرك مفاهيمها وتوسيع أفقها والذهاب بها بعيداً إلى تخوم لعلّها لم تتمكن بعدُ من ارتيادها. هو صديق بالدلالة اليونانية لهذا اللفظ، وهو عدوّ بالدلالة التاريخية والثقافية إلا أنه في النهاية يستظل بظل الفنونولوجيا. وهو يستذكر لقاءاته سنة 1933 في فريبورغ مع هوسرل وفنك وكان معهما صبيّ ويابانيّ ينقل باتوشكا عبارة لهوسرل مفادها: «في نهاية المطاف نحن هنا جميعنا أعداء وفوقنا جميعا الفنونولوجيا»¹. هذه العبارة تذكّرنا بما كان قاله لفناس منذ ستينات القرن الماضي: «الالتقاء بإنسان هو أن يلزمنّا لغزٌ دوامَ التيقظ. هذا اللغز في جوار هوسرل قد كان على الدوام هو أثره... عن أثره، حتى في الجلسات الخاصة لم يكن هوسرل يتحدث إلا بنفس عبارات هذا الأثر. لقد كانت فنونولوجيا على الفنونولوجيا»². حرص هوسرل على ما أنجز بل وخوفه على مصير جهده لعله ناتج عما بدأ يرى بوادره مع الصعود الهتلري حيث بدأت الدائرة تضيق والزمن يتكثّر. في هذا المناخ بدأت رحلة باتوشكا مع الفنونولوجيا التي رأى فيها فلسفة غير مألوفة، استهلاكية في أسلوب تفكيرها، مستقلة في

1 Jan Patočka, «Souvenirs de Husserl», traduit de l'allemand par Heinz Léonardy, *Revue Etudes phénoménologiques*, n° 29- 30, 1999, p. 95.

2 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, p. 125.

منهاجها وفي تساؤلاتها، باحثة عن إضاءة ما يسود من أحكام وابتسارات في المعارف كما في الحياة العامة، عاملة على تخلص معضلة الحقيقة من ضروب التصلب والتحجر، واضعة الميتافيزيقا وما يؤسسها موضع نظر، فاتحة بذلك للفلسفة أفقا ومنطلقا جديدين. لكن طموحها هذا لا يغريها بالحلول محل الأحكام السائدة أو محل العلوم المختصة أو محل الميتافيزيقا. إنها ليست مذهبا ولا ادعاء موسوعيا ولا فلسفة ثورية، إنها فقط «عودة للفكر على ذاته، إنها بالتدقيق تفكير في أزمة الفكر»¹.

هل يعني ذلك أن باتوشكا لم يفعل غير مواصلة التفكير الهوسرلي حول أزمة الإنسانية الأوروبية أم أنه وضع فكر هوسرل ذاته في أزمة؟ يذهب باتوشكا إلى أن «الفنومولوجيا التي قد كان هوسرل أراد إقامتها بصفتها علما فلسفيا أساسيا وبصفتها فلسفة أولى، هي اليوم حقل يحتاج إلى الحرث»². نعلم أن واحدا من أحلام هوسرل ومنذ سنة 1911 هو قيام الفلسفة بوصفها علما صارما، ليس علما على شاكلة العلوم الوضعوية دون ريب وإنما هو العلم بدلالته اليونانية نعني ذاك الذي يستجيب لأعمق تطلعات الفكر الباحث عن إشباع أعمق الاحتياجات النظرية. في الأوراق الفنومولوجية يذهب باتوشكا ذاته إلى أن «عمل الفنومولوجيا قد يكون في نفس الآن كونها علما جديدا للقبلي الذي يطاله الحدس، مساهمة في الميتافيزيقا من حيث هي علم تشييد بين العالم، وقاعدة للعلوم الموضوعية»³. لكن حلم إقامة الفلسفة بما هي فنومولوجيا بوصفها علما صارما قد انتهى⁴، ليس لأنه حلم غير مشروع بل لأن ربح العصر غير مؤاتية ولأن أزمة المعقولة الأوروبية لم يعد بمقدورها الارتقاء للالتقاء بنبل هذا المطلب الذي ليس ثمة

1 Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p. 302.

2 م. ن.، ص 193.

3 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 174.

4 «الفلسفة بصفتها علما، بصفتها علما جديدا، صارما وحتى قطعيا صارم: هذا الحلم قد انتهى» (Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard, 1976, Appendice XXVIII, § 73, p. 563).

ما يدعو إلى التخلي عنه بل يتوجب العمل - على العكس من ذلك - على الدفاع عنه وعلى تنويع سبل تحقيقه. لذلك كان باتوشكا حقيقيا في التعاطي مع مشروع الفلسفة بوصفها علما صارما أي التعاطي معها بصفقتها إمكانا للتحقق وليس بصفقتها وهما يجب التخلص منه أو بصفقتها أيضا إملاء هوسرليا يتوجب استنساخه. في نفس الاتجاه كان مرلو بونتي يقول إن الأساسي هو «مسألة الفنونولوجيا وليس استنساخ هوسرل وحسب، الأساسي هو استئناف جهده في استعادة حركة تفكيره عوضا عن أطروحاته»¹ أو قوله أيضا «عند نهاية حياته ثمة عند هوسرل لا مفكر به هو تماما له وهو يفتح مع ذلك على شيء آخر»². هذا اللامفكر به أو هذا الاستئناف الممكن لما كان به هوسرل فنونولوجيا هو أيضا ما ذهب فيه باتوشكا وتخصيصا في ما أسماه بالفنونولوجيا اللاذاتية (Phénoménologie asubjective) في كتاب ما الفنونولوجيا؟

الفنونولوجيا اللاذاتية سبيلها ليست الرد أو الخفض الهوسرلي ولا كذلك الاهتمام الهيدغيري وإنما التزلزل والاعتناء بالنفس. إن مقصدها هو الوصول إلى المجال الفنونولوجي بما هو كذلك وليس إلى معيشات الوعي وحسب، وتأكيدا تأكيد على الوجود - في - العالم أكثر منه تأكيدا على الأنا. هذا التأكيد على الأنا من خلال العودة الهوسرلية الدائمة إلى ديكارت لم يترك شيئا للوجود في حين أنه منح كل الضمانات ليقين الوعي بذاته. في مواجهة هذا المنزع الذاتوي تعود الفنونولوجيا اللاذاتية إلى البحث في «الدائرة الفنونولوجية» التي تضم الذاتي والموضوعي، إنما حقل الاظهار في فعل اظهاره والذي لم يتعامل معه تراث الفلسفة على ما هو عليه. وإذا كان هوسرل تفتن إلى هذه المنطقة فإنه لم يتمكن من التضحية بالميتافيزيقا المثالية للوعي والتي دافع عنها أيضا في كتاب أزمة العلوم الأوروبية والفنونولوجيا الترنسندنتالية. لذلك لعله من الضروري العمل على «إنجاز تطهير للظاهراتي بشكل يعيد للفنونولوجيا - وفقا لما كان دون شك هو القصد الأول لهوسرل-، معناها بوصفها تقصيا للاظهار بما هو كذلك»³. فهذا

1 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 105.

2 م. ن.، ص 202.

3 Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* م. م.، ص 211.

الحقل الفنومولوجي الذي يقترحه باتوشكا هو الذي يمكن من التقاء الذات بذاتها، إنه المسار المستقل للاظهار الذي يوفر الإمكانيات التي يتيسر أن يتجسد في صلبها كيان الأنا. فإذا كانت الذات تفترض إمكانيات تبحث عن تحقيقها فإن التجسيدات الذاتية لهذه الإمكانيات يجب أن تبحث عنها في الفنونيات. ففي الحقل الفنومولوجي تمكن الأشياء الكيان الأنوي (l'égologique) من التبدّي وبالمثل يمكن الأنوي الأشياء من الاظهار¹. وهكذا تنفصل الفنومولوجيا اللاذاتية عن الذاتوية الهوسرلية وتستعيد الأرض القابلة للمراقبة فنومولوجيا والتي كانت ضاعت في الإنصات إلى الكينونة عند هيدغر. فهذه الفنومولوجيا اللاذاتية ليست إذاً اكتشافاً للبنى الترנסدنتالية للوعي كما عند هوسرل وليست أيضاً أنطولوجيا أساسية كما عند هيدغر. إن الفنومولوجيا اللاذاتية تبحث عن إعطاء شكل عينيّ للدائرة الفنومولوجية. هذا المطلوب أوصل باتوشكا إلى زرع المفهوم الهوسرلي للعالم المعيش (lebenswelt) ضمن سياق جديد. فالعالم المعيش عند باتوشكا ليس مملكة للبدايات الأصيلة ولا هو نموذج قلبيّ ثابت يعلو على نسبية الذوات كما هو الحال مع هوسرل (هوسرل، الأزمة، الفقرتان 50 و51)، إنه براكسيس وزمنية وحركة، لذلك كان تأكيد باتوشكا على الحركات والتصيّرات أكثر من تأكيده على الآنات واللحظات.

إن عبارة الفنومولوجيا اللاذاتية لا تعني فنومولوجيا من دون ذات بقدر ما تعني فنومولوجيا غير ذاتية ذلك أن «الشراكة اليمونادية» (intermonadique) لا يمكن أن تظل في مستوى فنومولوجيا محض، لكن عليها أن تتطور باتجاه فنومولوجيا هرموطيقية للمكانية الحية، نعني للجسدية... مكان يفهم ويُؤوّل عبر وساطة العلامات والرموز والنصوص لن يكون دون ريب غير مجال فعل ومعاونة البشر، مجال حيواتنا وعملنا، المجال التاريخي أو إذا خيّرنا، مجال العالم التاريخي حيث البنية الأصلانية للتساؤل المؤسس للجماعة البيئانية تستجيب له الأجوبة المتعددة والاستشكالية دوماً التي نعطيها لهذا الفعل التساؤلي الذي يشكّلنا بصفتنا بشراً². إذاً، هذا المجال الفنومولوجي الذي تعود إليه

1 انظر، م. ن.، ص 238.

2 Domenico Jervolino, «Langage et phénoménologie chez Jan Patočka» in *Etudes Phénoménologiques*, n° 29- 30, 1999, p. 76.

الفنومولوجيا اللاذاتية يتطلب هو ذاته إنجاز مهمة أخرى تتعلق بكيفية فهم التاريخ واستكناه العالم.

2§ - التاريخ والعالم بين الاستشكال وما قبل الاستشكال

إذا كانت نظرية هوسرل في التاريخ مرتبطة بالوعي وبالقصدية حتى آخر كتاباته فإن تنويع هذا المسار هو إخضاع التاريخ لغاية العقل الغربي منظورا إليه بصفته العقل الإنساني الكلي كما في كتاب الأزمة على سبيل المثال. وحتى إذا كان هذا التاريخ هو تاريخ البيذاتية الترنسندنالية فإن سعيه هو أن تكون القصديات أكثر امتلاء بالدلالة أي أن تكون الأروءاء (جمع وعي) مقومة للإدراك وللمعنى. إلا أننا كنا أشرنا آنفا في حديثنا عن الفنومولوجيا اللاذاتية إلى رفض باتوشكا للذاتوية الهوسرلية ولتسيجها لحمل طروحات هوسرل. هذا الرفض يستدعي في هذا السياق اتخاذ موقف مغاير للموقف الهوسرلي من المعنى ومن التاريخ وهو موقف مجدّد حقا. و«التجديد الذي أدخله باتوشكا مهمّ بما أن المعنى لم يعد مدركا لا بصفته نوبما (noème) ولا حتى بصفته أمثلية (idéalité) وإنما بصفته ما يمكن من فهم الأشياء، بصفته ما يمكن من الاستجابة لاستشكالياتها... هذا الفهم الجديد للمعنى يستتبع مباشرة فهما جديدا للتاريخ. فإذا لم يعد للتاريخ أن يكون مثلما مع هوسرل، السيورة اللامتناهية ملء دلالة قصدية فإنه يظل تاريخ المعنى، لكنه المعنى مثلما عرفه باتوشكا. التاريخ هو المناظرة اللامتناهية مع الاستشكال»¹.

فعلا، المسألة كلها متعلقة بهذا المفهوم المركزي الذي استحدثه باتوشكا، نعتي مفهوم الاستشكال (la problématicité). فما لم تتطرق إليه الفنومولوجيا والفنومولوجيا الهوسرلية تخصيصا هو التمييز بين ما قبل التاريخ والتاريخ وهو تمييز سيكون أساسيا في أعمال باتوشكا. فما قبل التاريخ عنده ليس حقبة أو عصرا بالدلالة التي يمنحها له المؤرخون وإنما هو الوضع الماقبل استشكالي للعالم وللإنسان وللمعنى أي بما هو حالة اليقين الساذج والمعطى والمسلم به دون تسأل. أما التاريخ

Bertrand Bouckaert, «Patočka et la méthode phénoménologique» in 1
Etudes Phénoménologiques, n° 29- 30, 1999, pp. 87- 88.

فهو صيغة الوجود المرتجّ وغط الحياة المتزعزع وإقبال المعنى الذي لا ضمانه نهائية له. فالفرق بين ما قبل التاريخ والتاريخ هو إذاً الفرق بين غياب الاستشكال وحضوره. وبالتالي فإن الانتقال من الحالة الأولى إلى الثانية هو انتقال يؤمنه التزعزع أو التزلزل (ébranlement) الذي يفتح المجال أو الحقل الفنومولوجي بزعة المعنى المعطى ويفتح الاستشكال والعيش فيه وبزعة الذوات الواحدة للأخرى في التلاقي وفي العمل الذي حتى وإن كان « لا يفسر التاريخ فإنه في التاريخ وحده يرتبط العمل بالإنتاج بشكل يجعله هو ذاته تابعا للتاريخ»¹. وعليه فإن حالة غياب الاستشكال ليست مرادفة لانعدامه وليست كذلك حالة حرمان بالدلالة الأرسطية بل هي أشبه ما تكون بالكمون الذي ينتظر اكتمال شروط تَبْدِيهِ حتى ينجم ذلك أن «كشف ما يتخفى هكذا في الاظهار هو التسأل واكتشاف الاستشكال، ليس استشكال هذا الأمر أو ذاك وإنما استشكال الكون بعامة واستشكال الحياة مثلما تدرج بصرامة في هذا الكون. مذ يُطرح مثل هذا السؤال ينخرط الإنسان في طريق طويلة ظلت منغلقة أمامه حتى اللحظة، طريقا فيها أشياء سيربحها ولكن فيها أيضا الكثير مما سيخسره. إنها طريق التاريخ»². في طريق التاريخ الطويلة هذه التي لا ربح فيها للاستشكال دون خسران يقين المعطى يكون القرار دائما قرارا شموليا حول المعنى الشامل للمسار التاريخي حتى وإن كان متعلقا بوضعية مخصوصة ذلك أنه «بقولنا صراحة نعم أو لا لمسألة ما فإننا نقول في نفس الوقت بأقل وضوحا نعم أو لا لكل المسائل التي قمّ الإنسان من حيث هو إنسان وأنه لا شيء جوهري في حياتنا يمكن أن يكون معزولا»³. هذا المسار الشمولي للتاريخ وهذه الوحدة الجوهرية لمنجزاتنا الحيوية تتمّان في العالم. لكن هوسرل و«رغم نيرة الإلحاح على أهمية مهمة القبض على العالم الطبيعي فإن تحليله البنيوي لن يُنجز قطّ، ولم يقع الولوج البتة حتى الإنسان في الفنون العينية للعمل والإنتاج والفعل والإبداع»⁴.

1 Jan Patočka, *Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traduit du tchèque par Erika Abrams, Paris, Verdier, 1981, p. 31.

2 م. ن.، ص 40.

3 Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, traduit du tchèque par Erika Abrams, Ousia, Bruxelles, 1985, p. 46.

4 Jan Patočka, *Essais hérétiques*, traduit du tchèque par Erika Abrams, Paris, Verdier, 1981, p. 21.

العالم الطبيعي عند هوسرل هو العالم المعيش القائم قبل البناءات العلمية بل هو الأرض التي تقوم عليها هذه البناءات لكن ذلك لا يعني أن مقصد الفنومولوجيا هو « البرهنة على أن العلم هو مجرد وصف للوقائع والكائنات في مجموعها وفي أوقاتها وعلاقاتها مثلما تفعل ذلك الوضعوية وكل السلالة الأمبيريقية. إنها تضع سؤال معنى الكائنات والكائن بوصفه مفترضا للتوصيف الذي ينجزه العلم الأمبيريقى. ويتبدى لها العالم على أنه أسّ هذا المعنى وهي تبحث بواسطة تحليلاتها عن عزل الوظيفة التوحيدية والمتعالية للعالم»¹. العالم الطبيعي بما هو أسّ للمعنى هو الذي سيحوّل باتوشكا دلالاته «فهمه على أنه عالم ما قبل اكتشاف الاستشكال... عالم ما قبل الاستشكال هو كذلك عالم المعنى المعطى والبسيط إلا أنه معنى مؤكّد. العالم محبوس بمعنى، أي أنه قابل للفهم بفضل واقعة أنه ثمة قوى ودائرة للشيطاني وللآلهة فوق الإنسان تحكمه وتقرر مصيره»². إذاً، ما يسمى عالما طبيعيا عند هوسرل يخرج به باتوشكا عن معناده دلالاته ليصبح عالم اللااستشكال أو العالم الما قبل تاريخي الذي يضمّ الناس والآلهة والذي يوجد فيه الإنسان في وضع لا استشكالي، نعي أن مبتغاه الأول هو المحافظة على الحياة والقبول بمعنى للعالم ليس هو مصدره، هذا المعنى يقوله القص الأسطوري والديني والشعري وليس للإنسان إلا التسليم بتعاليه وبكليته التي لا تقبل أيّ استثناء بالرفض أو بالعصيان أو بالمروق. فـ «الشعوب الطبيعية تقبل هناك حيث نظل نحن متحيرين، ويبدو أنها تعرف الأجوبة حتى من قبل وضع الأسئلة»³. لكن ما يميز هذه الشعوب هو أن تاريخها اللااستشكالي هذا يحمل إمكانا متخفيا لاستشكال «يمكن أن ينفجر في كل لحظة إلا أن هذه الشعوب لا تحقّقه ولم يكن في نيتها تحقيقه»⁴. فما الذي فجر عالم اللااستشكال هذا إذا؟

عوامل هذا التفجير هي الاستقرار الحضري والكتابة التي تشكّلت معها الذاكرة الجماعية أو على الأقل منحت هذه الذاكرة سندها الأقوى والانتقال من الفضاء الخاص إلى الفضاء العمومي أو إلى المدينة الطالعة من البوليموس أو من

1 Jan Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, traduit du tchèque par Erika Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1992, pp. 26- 27.

2 Jan Patočka, *Essais hérétiques*, م. م.، ص 27.

3 م. ن.، ص 28.

4 م. ن.، ص 28.

الصراع الذي هو المشترك الذي تتوحد فيه الأضداد¹. هذا العامل الأخير هو العامل الأشد حسما في تحديد تاريخية الإنسان بحريته ومسؤوليته لأنه عامل بل مبدأ كوسمولوجي- أنطولوجي يحدد إيقاعيا وحدة الأضداد على قاعدة الظلمة البدئية وليس انطلاقا من الوضوح السعيد الذي هو مفترض الكثير من الفلسفات المثالية أو المادية. وعلى الجملة فإن الانتقال من العالم الماقبل تاريخي إلى العالم التاريخي ليس انتقالا «من أجل أن يرى الإنسان أشياء جديدة وإنما من أجل أن يرى الأشياء بكيفية جديدة»². فالإنسان الكائن في العالم يحتضنه العالم بصفته أفقا حاضرا دوما دون أن يكون مع ذلك حاضرا على شاكلة فنومين. الأفق ليس مجرد إناء لاحتواء الأشياء بل هو ما بالنسبة إليه تتحدد مواضعها ودلالاتها بل وصيغ أظهارها. فالعالم- الأفق ليس مجرد حصيلة لما يوجد فيه بل هو الثمة (le il y a) أو هو الكل الذي «ليس لنا أن نخرج منه أو أن نرتفع فوقه. العالم بكل كيانه هو وسط على خلاف ما هو وسط له ولهذا السبب هو ليس موضوعا البتة. ولهذا السبب ذاته هو أوجد وغير قابل للقسمة»³. أما بالنسبة إلى الإنسان فالعالم- الأفق هو الإطار الحاضن لإمكانات الإنسان الذي بفعله يبادر ويخاطر ويجسم بعض الإمكانات ويستبعد أخرى ويستولد غيرها إبداعيا لتكون هي خصيصته وبالتالي فإن «هذا الكائن هو إذاً كائن "من" هذا العالم، وهذا العالم بكليته هو عالم إمكانات هذا الكائن»⁴.

رابطة التعالق أو التأزر هذه بين الإنسان والعالم تستوجب جدلنة الفنومولوجيا جدلنة غير غائية، نعني التعاطي مع جدلية مفتوحة أو لولبية أو غير مكتملة أو غير ذات شمية. إنها جدلية حركة الأفعال المتعاكسة والمتفاعلة والتي تترك لكثرة المنظورات إمكانات ثرة للتحقق العيني في الفكر والفعل والتاريخ أي في البراكسيس. لكن هذه الجدلية المفتوحة ليست الربية أو النسبوية الفجة أو سلطة ما لا يقبل القول والوصف بل هي ما ينتشِب في حركة الإرساء وفي حركة الامتداد

1 انظر نفس المصدر في الصفحات 29، 38، 42، 48، 50، 55 وما بعدها.

2 م. ن.، ص 53.

3 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*، م. م.، ص 114.

4 Jan Patočka, *L'écrivain, son "objet"*, traduit du tchèque et de l'allemand par Erika Abrams, P.O.L; Paris, 1990, pp. 97- 98.

الذاتي وفي إعادة الإنتاج الذاتي وفي حركة الفُتحة أو المنفذ مثلما يعبر عن ذلك باتوشكا في كتاب الحرية والتضحية. هذه الحركة الثالثة، حركة الفتحة، تتجذر في البراكسيس الفردي ولكن بما أنها تاريخية وجدلية فإنها تفتتح على الآخرين. إنها فرصة للجماعة الاجتماعية واقعية.

§ 3 - الحرية عتبة للسياسي - الإتيقي

فهم الدلالة العميقة للاجتماعية (socialité) ينطلق أولاً من إعادة النظر في «الأنا موجود» الذي هيمن عليه «الأنا أفكر» عند ديكرت وهوسرل. هذا الأنا موجود يرادف عند باتوشكا - كما عند مرلوبوني من قبل - الجسد الخاص أو اللحم أو الاستطاعة ولكنه لا يحل محل الأنا أفكر ولا يظهر بشكل مستقل، إنه مأخوذ أو مندرج دوماً في شبكة علائقية. بصيغة أخرى إنه كائن دوماً في مجال فنومولوجي أو هو كما يقول مرلوبوني «وعي مجسّد» أو «جسد خاص» يفتتح لجملة من الإمكانيات دون أن يكون هو ذاته مكتملاً. إنه يستجيب إلى جملة من المطالب لكنه «لا يتبدى إلا في ارتباط وفي صلة بتصرفات ذات علاقة بالأشياء. وهو يظهر كذلك دوماً بصفته أنا جسدي»¹. في الحقل الفنومولوجي الذي يتعلق فيه الجسد والأشياء، تتبدى الأشياء ويعمل الجسد، تنعقد الصلات بين الوسائل والغايات، تنبثق معانٍ نيرها وسداها هما اظهارات الأشياء و«الأنا أستطيع» الذي هو خاصة الجسد - اللحم. هذه التبادلية الدائمة هي التي تجعل ظهور الأنا في فعل تفكرّي أو في إدراك باطني أمراً مستحيلاً. فالفنومين كما الذات يظهران في الحقل الفنومولوجي اللاذاتي بالضرورة وهو أمر يعزّ على المثالية كما على المادية التقيّد به². هذه التبادلية بين الذات المجسّدة والأشياء تعضدها بالضرورة تبادلية أخرى هي القائمة بين الذوات. إذًا، بفعاليتها الشمولية ترسم الفنومولوجيا اللاذاتية مسارات التذيت ولا تبحث عن منزلة ذات تامة التكوين، إنها تبحث عن أبعاد تفتتح ولا تغلق وهي تبين لنا أن «الأنا موجود عليه أن ينخرط وأن يتجذّر بين الناس

1 Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* م. م.، ص 245.

2 «جسد هو ذات وحركة تدل على أنها التقاء بين الذات والموضوع، هذه أشياء لا نجدها لا في المادية التقليدية ولا في المثالية الذاتية أيًا كانت وجهتها» (Jan Patočka, *Papiers*) م. م.، ص 20.

والأشياء حتى يتمكن من المشاركة بجهد صميم في فعل مقاومة ضغط العالم. وفي هذا الفعل عليه أن يقبل بخسارة ماهيته المخصوصة عله يتمكن من استعادتها يوما ما»¹. مسارات الفردنة والتذيت والتخلق تؤثر على أنه لا وجود لماهية ثابتة وأنه إذا كان لنا أن نتعاطى مع الذات فليس ذلك من جهة أنها ما نبدأ منه بل من جهة أنها ما نصل إليه. فـ«أنا أوجد مثلما يوجد الآخرون، وإنه فيهم أوجد أنا ذاتي ليس بوصفي مجرد فرد غير قابل للمعاوضة أو بوصفي نقطة انطلاق لكل العلاقات الفردية وإنما بوصفي ذاك الذي تخلص من الانغلاق والذي يفهم ذاته كما الآخرين لأنه يعرف بما يتعلق الأمر في وجودهم أي بالانفتاح وباللاتناهي عبر التناهي»². فكّ الأقمطة والتسليم بوجود الآخرين والاعتراف بالعرضية وبالمائية وبالتناهي بل وبلا تناهي التناهي هي ما يفتح مجالي السياسة والإتيقا كليهما. «السياسة هي مجال المخاطرة حيث تقع التضحية بحياة الأفراد من أجل حياة الجميع ومن أجل "الجماعة". الجماعة هي إذاً المحل الذي تبدى فيه حتمية التناهي، معنى الموت، عطوية الحياة (ينبغي التضحية بها = ثمة شيء ما أرقى من الحياة الفردية)، هذا الأرقى هو الجماعة، حياة الجميع»³. لكن من الناحية الإتيقية الموت ليس تضحية بالآخر من أجل الأنا- «موت الآخر هو موتي الخاص: أنا والآخر الميت نفس الشيء، أنا أيضا مفقود... في هذا العالم نحن مفقودون من حيث أننا أفراد، ووحده الموعد يتغير، لأجل ذلك نحن تنافس ونعمل ونصارع من أجل مهلة»⁴. شراكة الموت هذه وإن تأجل التنفيذ هي وجه من وجوه المسؤولية الإتيقية. ولذلك فإن حياة الجميع لا تلغي التراجيدي في موت الأفراد ولا تقصي الفرادة ولا تستبعد مفارقة ما به يكون الأكثر فرادة هو الأكثر اشتراكا. وحتى مفهوم التضحية لا يجب أن يُحمل على معنى سلبيّ مثلما يقع في التضحية بحياة الناس في الصراعات والحروب أو من أجل الحفاظ على جاه أو مال أو سلطان مما يعني فهم الكائن الإنساني على أنه مجرد أداة للاستخدام. على العكس من ذلك «يفكر باتوشكا

1 Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* م. م.، ص 214.

2 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques* م. م.، ص 113.

3 م. ن.، ص 160.

4 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 159.

بالفعل الذي نقطة انطلاقه هي الوعي الحاد باستحالة خفض الكائن الإنساني إلى مستوى الموجود الجاهز للاستعمال. هذا الفعل لا هدف آخر له غير تبيين هذا الوعي ذاته الذي هو نقطة انطلاقه... معنى التضحية الإيجابية قائم في الفعل ذاته الذي يسمح به هذا الموقف»¹. والفعل هو المحل الذي تتقاطع فيه الإتيقا والسياسة من حيث أن غاية كليهما هي الحرية وتحققها الذي تقوله الفلسفة في الفضاء العمومي. فميلاد الفلسفة كما «المدينة» قد تمّ في ظل نفس الإنشاء الرمزي وفي نفس الفضاء الاجتماعي التاريخي ونفس الوشائج التي تعبّر بها الفلسفة كما السياسة كل بطريقتها عن الحرية نعني عن الكيفية التي يغادر بها الإنسان وضع اللااستشكال ويكفّ عن توجيه كل جهده للحفاظ على الحياة أو جعل كل وكّده هو تحصيل قوته فإذا تأتى للناس ذلك كان لهم أن يحيا «من أجل أن يحوزوا لذواتهم ولأن يشاركوهم نفس هذه الإرادة، فضاء اعترافهم ببعضهم وفضاء حريتهم. هو ذا ما يشكّل السياسة في معناها الأصلي، الحياة الناتجة عن الحرية وللحرية»². حياة الحرية هذه ليست حياة عزلة أو حياة لجوء إلى الباطن أو حياة تحلّل من المسؤولية إذ «الحرية ليست في مشروع الإمكانيات وإنما في المسؤولية على الفعل، ذلك أن المسؤولية ليست سرورة نخضع إليها سلبيا بل هي إنجاز نضطلع به قبولاً أو رفضاً للإمكانية التي تسألني انطلاقاً من العالم على أنها إمكانيّة»³. وبالتالي فإن الحرية ليست فعلاً تُظهر به الذات فحولتها في حرية اختيار مزعومة لكوجيتو لم يتمهّل للمرور بالعالم بل على العكس من ذلك هي ما يجعل الذاتية ممكنة بل وكائنة عينيا وليس تفكّريا داخل الحقل الفنونولوجي اللاذاتي الذي يعجّ بالحركة. و«هذا الأمر قد يمكن أيضا من فهم سبب شدة ارتباط الحركة بالحياة بحيث أنها مؤشّرها الوحيد الموثوق به»⁴.

1 Filip Karfik, «La philosophie de l'histoire et le problème de l'âge technique chez Jan Patočka» in *Etudes Phénoménologiques*, n° 29- 30, 1999, p. 27.

2 Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, traduit du tchèque par Erika Abrams, Ousia, Bruxelles, 1985, pp. 96- 97.

3 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, م. م. ص 116.

4 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, م. م. ص 27.

والذي لا يجب نسيانه هو أن الحرية كما عند اليونانيين هي *eleutheria* وهي مشتقة من *eleuthein hopōs erō* بمعنى أن يذهب المرء حيث يشاء. والأكيد أن الحرية الأساسية هي حرية الحركة التي معيارها هو الاستطاعة¹. فمن دون حركة لا تفضية ولا دلالة ولا وجهة ولا انفتاح لا للزمان ولا للمكان. وإذا كانت الحركة تحقيقاً للإمكانات فإن الإمكانات الأساسية يشملها الانفتاح الثلاثي للزمان: (1) حركة التجذر أو التأصل باتجاه ما هو موجود سلفاً أي باتجاه ما يشكل وضعي دوماً أو ما يوسّع دائرة قبولي الإيجابي. (2) استيضاح العلاقة بالمعطى في الملكية والحيازة والتخطي وفي العمل من حيث هو حركة تحدد دائرة الحاجات ودائرة الهيمنة على الأشياء. (3) استيضاح العلاقة بالذات من حيث انفصالها عما ليست إياه ومن حيث رغبتها ومن حيث وجودها الذي هو مهمة للإنجاز وليس غريزة للاتباع². هذه الحركة في الزمان لا تعني إغفال الحركة في المكان أو إغفال المكان بوصفه حركة، بل إن مكانية المكان هي كونه متحرك وذلك أمر لم يغيب عن الفلاسفة منذ مرحلتها اليونانية سواء تعلق الأمر بالنبات أو بالحيوان أو بالإنسان. عند هذا الأخير تخصيصاً ونظراً لتعدد تركيبته ووظائفه وتعدد وجهات حركته الست (اليمين والشمال والفوق والتحت والقدام والوراء)، يكون تحديد موضع وجودنا ووجهة حركتنا وكيفية إنجاز تنقلنا هي ما من دونه لا تستقيم الحياة. « فالإنسان في حاجة لمعرفة أين يوجد ليس فحسب - مثل الحيوان - لئلا يصطدم بشيء آخر ولئلا يسقط أو يتحطم ولكن ليتعرف على ذاته في المحل الذي يقيم فيه، ليتمكن من العمل وليؤدي واجباته الأهم وليقوم بأدوار اجتماعية هي أيضاً متمفصلة ومرتبطة مكانياً دوماً بأنشطة ما، أي بحركات³. وإذا، حرية الحركة هي تعرف على الذات، وإنجاز للعمل وانخراط في حياة الجماعة أي أنها انتساب عملي لفضاء العالم «إلا أن الحرية هي في نفس الآن فضاء فكر أي فضاء فهم أن الحياة ليست شيئاً من بين الأشياء وأن الكائن الحر يقوم في الحد الفاصل بين ما هو موجود وما لا يمكن طلبه من الموجود، ما ينتزع الإنسان من سياق الأشياء حتى

1 انظر، Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, T2, *Le vouloir*, traduit de l'américain par Lucienne Lotringer, PUF, Paris, 1983, p. 33.

2 انظر، Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, م. م.، ص 158.

3 م. ن.، ص 61.

يمكن من إدراكها ويتموقع على هذا النحو خارجها، حتى يفهم الأشياء ووضعه بينها»¹.

إذن، الحرية عند باتوشكا هي عتبة التاريخ وعتبة الإتيقي- السياسي وعتبة الفلسفة ذاتها وهي لا أساس يسبقها أو يشرع لها بل هي ما يشرع لكل أساس. لذلك، وعلى خلاف هوسرل يذهب باتوشكا إلى أن «مبدأ المبادئ» الذي يقدم الحدس بوصفه المصدر النهائي للحقيقة ينبغي أن يترك مكانه لمبدأ الأصلانية (Principe d'originarité). ثم شيء ما أكثر أصلاية من الحدس، نعني الحرية التي تجدد فيها الأبوخا (époque ou epokhè) مصدرها. الحدس ثانوي دوماً - فأنا لا يمكن أن أحس إلا ما أنا حر بالنسبة إليه، ما هو مفتوح لي وما أستطيع الوصول إليه»². بهذا المعنى لا تكون الأبوخا سابقة للحرية بل هي ما يكشف حرية الذات التي تبدى في التعالي الزمني بآفاق حفظه (rétention) وإطلاله (protention) وحاضره الحي. هذه الآفاق هي آفاق تفضية أو تماسف (distanciation) زمني ولكن للأفق دلالاته المكانية مثلما كنا أشرنا إلى ذلك آنفاً في حديثنا عن العالم. وفي العالم تطلع الحيزوات والمحلات والمواطن والأوطان والفضاءات التي تحتضنها الأرض. ومن بين هذه الفضاءات الفضاء العمومي الذي أومأنا إليه في العلاقة بين السياسة والفلسفة من حيث هما تعبيرتان عن الحرية. إلا أن الفضاء العمومي ليس هو بالضرورة فضاء ألفة وتفاهم ومعقولة وحسب بل هو كذلك فضاء صراع وتغالب من حيث هو فضاء استشكال لا تسليم فيه. بمعنى نهائي ولا يقيين مطلق. لكن تعلمُ العيش دون يقين مطلق هو تعلمُ العيش في أزمة هناك حيث يصبح الوجود الجماعي والفردى مستشكلاً. والعيش في أزمة هو الاسم الآخر لفلسفة المدى (Philosophie de l'amplitude) التي يعرفها باتوشكا على أنها «ليست مجرد تعبير عن شدة الحياة... فالمدى يكون حيث يترك الإنسان وراءه مجال اليومى حيث تكون الحياة في معظمها وفي أغلب الأحيان سحينة أو حبيسة كما يترك وراءه مجال زيف المعنى الهادئ الذي يتجاهل الذرى الحقيقية والمخاطر الفعلية لوجودنا. فلسفة المدى تكون هناك حيثما اتجه المرء مرفوع الجبين، سباقاً

1 Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1 م. م.، ص 97.

2 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques* م. م.، ص 274.

للابتعاد عن جبن الرداءة الإنسانية»¹. ففلسفة المدى هي في نفس الآن امتحان واحتجاج، إنها خروج عن المعتاد ليعرض الإنسان ذاته «لإمكانات القصوى». إنها حياه في الاستشكالي وتجذر في الفصل أو الكوريسموس (chorismos) بدلالاته الأفلاطونية. والكوريسموس هو التعبير عن قوة السلبى، فهو فتحة وقطع ومسافة وانزياح جذري. إنه مرادف تجربة الحرية التي هي عدم الرضى بالمعطى. وعلامة الكوريسموس هي **الفكرة** و«من لم يصل إلى الفكرة لن يفهم الفلسفة إطلاقاً»². فالفكرة ليست استباحا ولا توهمًا ولا كذبا لأن الفلسفة لا تنتج هذه المسوخ. الفكرة «بؤرة مولدة للمعنى»³ أو هي «تأسيس عال» وهو ليس تأسيسا مقلوبا ولا ريب لأن الفكرة فيه معيار للفصل بين الخطابات والمواضع بعملها المستمر على تجاوز الشيئية المعطاة. لذلك هي ليست موضوع تأمل مثلما تذهب إلى ذلك «الأفلاطونية الإيجابية» بل هي نداء التعالي الذي هو في نفس الآن نداء الحرية. هذه القراءة الباتوشكية لأفلاطون - في ما يعده «أفلاطونية سلبية» - تتيح أولا رفض الأحكام المتسعة التي لا تبحث إلا عن التصنيفات المذهبية وتتيح ثانيا فهم اللامتزمن (l'intempestif) في كل فلسفة وفي الحوار بين الفلاسفة وتمكن ثالثا من بلورة منزلة الفلسفة في العصر الحالي وتمكن رابعا من التأكيد على خصوصية القول الفلسفي.

§ 4 - الفلسفة الفنونولوجية وضروب إبداع المعنى

قد تبدو عبارة «الفلسفة الفنونولوجية» عبارة غير مستساغة من جهة التشريع النظري إذ هي تحيل إما على أن الفلسفة لا تكون إلا فنونولوجية وإما على أن الفنونولوجيا هي وحدها الفلسفة وإما ثالثا على الفنونولوجيا كمذهب فلسفي. لكن استعمال باتوشكا لهذه العبارة في أكثر من موضع لا يشي بهذه الدلالات وإنما هو تعبير وحسب عن أن الفنونولوجيا فلسفة وليست علما وليست منهجا وليست

1 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*, trad. Erika Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 33.

2 م. ن.، ص 88.

3 Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 16.

مذهباً، لذلك هو يذكرنا ببعض ما جاء في الرسالة السابعة لأفلاطون حيث الفلسفة «معرفة لا يمكن إطلاقاً أن تصاغ بنفس الكيفية التي تصاغ بها بقية المعارف»¹. فهذا الجنس المخصوص من الخطاب ليس نسقاً مغلقاً وليس هو كذلك «واحدة من هذه التسالي التي يتسلى بها الإنسان في لحظات صفائه وهو في أحد مراسي الهدوء النادرة التي يثور من حولها إعصار العالم»². إذًا، الفلسفة ليست مهرباً وليست تعلّة عارضة، إنها بالأحرى من صميم الرغبة الإنسانية بل إن «"الغريزة" الميتافيزيقية طبيعية فينا مثلها مثل فعل التنفس، إنها التعبير الأولى المرتبطة فضلاً عن ذلك ببحثنا عن إعطاء معنى لحياتنا وبتسوية معنى الحياة الأساسي بالنسبة إلى الكل»³. لا ريب أنه يُمكن فهم الميتافيزيقا على أنها عزوف عن العالم أو على أنها بناء عقلي نسيق ينسل فيه العقل نسيجه من داخل ذاته بانقطاع عن الوجود أو كذلك على أنها اهتمام مذهبي عقيم بالكينونة وبالوحدة وبالماهية والجوهر والكلي والمتعالى أو على أنها جملة أوهام لوعي مستلب يعبر بشكل مقلوب عن العوز وعن عدم التحقق السوي والواقعي للمطالب التي تحقق إنسانية الإنسان. «غير أنه من ناحية أخرى وبتعمقنا أكثر، ثمة الميتافيزيقا من حيث هي صيرورة، من حيث هي فعل حياتنا وفعل كياننا الحر إنسانياً... الميتافيزيقا بهذا المعنى الأخير، بالمعنى الحقيقي للفظ هي مؤشر حريتنا وقرارنا»⁴. تبعاً لذلك تكون كل منازعة للميتافيزيقا هي موقف ميتافيزيقي وتكون الميتافيزيقا ذاتها - من حيث هي «غريزة» - حتمية رغبة بشرية لا تكفيها الاجتماعية ولا تستغرقها. فهذه الرغبة تتخطى إشباع الحاجات لتتغذى من جوعها ومن عدم قابليتها للتقادم.

الفلسفة إذاً ليست ترفاً ذهنياً وليست هروباً من مواجهة أحداث العالم وليست جلوساً على الربوة طلباً للسلامة ولا هي عزاء نواجه به الصيرورة لنقيم

1 Platon, *Lettres*, trad. Luc Brisson, G. Flammarion, Paris, 1987, Lettre VII, 341b-d. يذكر باتوشكا هذا الشاهد في الصفحتين 16 - 17 من كتابه الحرية والتضحية مستخدماً ترجمة ليون روبان إلا أننا فضلنا استخدام ترجمة بريسون لأنها في تقديرنا أكثر دقة.

2 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*, م. م.، ص 15.

3 Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1، م. م.، صص 53 - 54.

4 م. ن.، ص 54.

بجوار الأبدية. لكن من ناحية ثانية، انحباس الفلسفة في تفاهة اليومي يجعلها تفاهة يومية تخشى العدم والعرضي والتناهي لتلهي بالوهم المريح للأبدي. وبالتالي إذا كان للفلسفة أن تعود إلى الحياة اليومية فلتدخل فيها كلية المعنى أو «المعنى الشمولي» دون أن تجعل منها هذه العودة فلسفة براغماتية أو ذرائعية. إنها فلسفة عملية ولا ريب، لا تغفل التجربة ولكن حيث التجربة عناء واختبار ومحنة وليست طفرة حدسية يلتقي فيها الفكر معنى تامّ الاكتمال. فالمعنى إمكان وليس واقعا وهو يتطلب عكسا للرؤية حتى لا تسيخ في ظلمة الباطن بل تتجه متيقظة نحو «خارج» قصي هو أفق الممكنات إلا أنه أقرب من كل باطن. فالداخلي والبرآني يتحذران في هذا الخارج القصي الذي هو العالم ككل. يتعلق الأمر ههنا بالالتقاء بهذا الذي يسبق كل قسمة وكل قول وهو مع ذلك يمكن من كل خطاب ومن كل معنى. إنه الالتقاء بالعالم الذي هو «موطن ولادة كل معنى»¹. إلا أن المعنى ليس تام التكوين بل يلحقه ما يلحق الحقيقة التي ليست مجرد «مسألة نظرية» بل هي «معضلة الكيان الصدوق للإنسان»²، نعى معضلة حريته الأساسية. فالحقيقة ليست ناجزة أو متشكلة مسبقا أو مقيمة في أرض الوضوح تنتظر عشاقها بل هي تعقب وتسال لا يستشكران موجودات العالم وحسب بل يضعان الذات ذاتها موضع سؤال حتى وإن كانا باحثين عن الوضوح، «وضوح العلاقة بالأشياء وإمكانية مقارنة الأشياء في ما هي عليه وكما هي، أي دائما، الحقيقة... فهذه الإشكالية - إشكالية الحقيقة - قائمة في قلب الفنومولوجيا»³. لكن ما معيار هذه الحقيقة؟ أهو البيذاتية التي تمكن من مقارنة إدراكاتي بإدراكات الآخرين وبالتالي أكتشف أنني في صلب الحق إذا ما تطابقت الإدراكات؟ مرلو بونتي كان تحدث في علامات وفي المعنى واللامعنى عن جنون الوعي الجماعي. في هذه الحال كيف للبيذاتية أن تكتشف الجنون وكيف لها أن تلعب دور الحكم الذي يفصل بين الحقيقة والجنون أو الوهم أو الزيف وهي منخرطة فيها؟ إجابة باتوشكا عن هذا الإشكال كنّا أشرنا إلى

Jan Patočka, *L'art et le temps*, traduit du tchèque par Erika Abrams, 1 éd. P.O.L., Paris, 1990, p. 287.

2 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*, م. م.، ص 160.

3 Jan Patočka, Introduction à la phénoménologie de Husserl، م. م.، صص 247-248.

ملمحها الأساسي المتمثل في الاستشكال وفي الزعزعة أو الزلزلة. ففي « زعزعة اليومي يمكن لهذا الجنون أن ينكشف للذين انخرطوا في استشكالية الحياة. وإنه في تضامن هذه الزعزعة يمكن البحث عن معنى هذا الجنون وإنه في ما وراء هذا الانقسام بإمكان الحياة أن تستعيد وحدتها»¹.

أن تقول الفلسفة هذا الاستشكال وهذه الزعزعة فتلك مهمتها، ليس في اهتماماتها الاجتماعية وحسب وإنما أيضا من جهة سعيها إلى بيان حاجة الإنسان للمعنى الذي لا يمكن للواقع الاجتماعي تسويره إذ مع هذا المعنى المتفرد تكون فرادة الإنسان وفرادة العلاقات الإنسانية غير القابلة للتصرف و«المختلفة حقا عن مجرد علاقات موضوعية قابلة للمعايينة والمعاوضة؛ وهنا تنتهي النظرة التي ترى الإنسان بوصفه شيئا؛ وهنا يبدأ النظر إلى الإنسان، إلى كل واحد، حتى إلى أدنى الناس على أنه تحقيق للمعنى»². والمعنى هنا ليس هو الدلالة وليس هو الغاية. ومثلما بين كتاب محاولات هرطوقية في فلسفة التاريخ، الدلالة تظل عند المناطق أكثر ثباتا وموضوعية من المعنى الذي يتعلق بكيفية إدراكنا وبمشاعرنا وبنوعية أفعالنا. فنحن نسأل مثلا عما إذا كان للمعاناة معنى وليس دلالة ونسأل معنى هذا الفعل أو ذاك. فالمعنى هو ما يودع فيه الفهم الممكن لشيء ما. وإلى هذه التفهيمية يعود تعليل الفعل والخلفية الأعمق للفعل وللتجربة المعيشة كما في حديثنا مثلا عن معنى المعاناة أو الضيق أو الماتية. على أن تعليل الفعل يطرح إشكال علاقة المعنى بالغاية. فالخفz إلى الفعل هو الهدف الذي يتابعه الفاعل مع الدافع الذي يصدر عنه هذا الهدف. لكن إذا كان في كل فعل من أجل غاية مقدار من المعنى فإن كل ملاء للمعنى بالمقابل ليس متجها نحو غاية محددة ذلك أن كل معقول ليس أساسه غاية. فالغاية رابطة علية لا معنى لها إلا باندماجها في سلسلة من الدوافع والأفعال البشرية التي لها معنى. لا مجال إذاً لا للمطابقة بين المعنى والغاية ولا لبلورة الأول انطلاقا من الثانية. من ناحية يمكن لفعل ما أن يكون مطابقا لغاية ومع ذلك يفقد معناه. فعلى سبيل المثال يبدو أن العلم الحديث قد فقد معناه نتيجة موضوعانيته المطلقة

1 «Patočka et la méthode phénoménologique» Bertrand Bouckaert، مقال

مذكور، ص 92.

2 Jan Patočka، *La crise du sens*، Tome 1، م. م.، ص 62.

ولم تعد له من مبررات غير الأهداف الخارجية المتأنية من إمكانيات تطبيقه. من ناحية أخرى يمكن لفعل بشري أن يكون دون غاية أو يكون معاكسا للهدف المطلوب ومع ذلك يكون له معنى قابل للفهم مثلما هو الحال في التصرفات المرضية للهستيريين أو العصبيين. وإذا البحث عن استنباط المعنى من الغاية أو من الغائية معناه إخضاعه إلى مقولة السببية. أما إذا سلّمنا بعدم تبعيته فبإمكاننا القول إن الغاية هي العلية وقد وقع السّموّ بها إلى نظام المعقول¹.

عدم تبعية المعنى وانفتاحه وإقباله بل وتراجيديته هي مما لا يمكن أن يعود لا للإيديولوجيا ولا للدين ولا للتقنية ولا للعلوم الوضعية، ولعله الفن وحده يكون قريبا من الفلسفة لإدراك تلك الأبعاد لأنه دعوة هو أيضا للتعالي والإبداع تحت أفق القدرة التخيلية التي تمكّن من كسر أسوار المغلق. ففي المخيلة «إضافة سالبة وتجاوز لكل مضمون معطى»². لكن الالتقاء بين الفن والفلسفة ليس ممكنا إلا على هذا الأساس المشترك الذي هو التحير والتسأل والاستعصاء وذلك بالتخلي عن طاحونة الشيء المعتاد وعن سكينه المسكوك وعن نمطية التماثل الذي يوفر تناغما زائفاً ذلك أن «الفن يكشف ماهوية المضمون الذي لا ينكشف في اليومي الساري المفتون بالفعل الإجرائي وبالسببية»³. لا ريب أن الفن قد يتعرض لحملة من الانحرافات تنمّطه وتحرم تعبيراته تغايرها ومرونتها وعمقها مثل استغلاله كمادة استهلاكية تدخل في آلية العرض والطلب أو تصنيعه أو توظيفه إيديولوجيا من خلال الضغط الذي يمارس عليه من خارجه أو اجتذابه والتأثير عليه إعلاميا. لكن تظل للفن مع ذلك قدرة الممانعة والمخاطلة اللتين يظل بهما معا قريبا من الحياة وقادرا على الإفلات من قوى التسييج والقبح. و«إذا كان الفن في زمننا يقف قريبا جدا من مصادر الحياة المعاصرة فليس ذلك من أجل دفعنا إلى التيهان في متاهاتها وإنما على العكس من ذلك لإيقاظنا ولتمكيننا من أن نرى وأن نحس ما لسنا قادرين على رؤيته والإحساس به في حياتنا اليومية وقد اخترقتنا قوى تجعلنا نواجه ذاتنا»⁴. هذا التيقظ وهذه الرؤية وهذا

1 انظر، Jan Patočka, *Essais hérétiques*، م. م.، صص 66 - 67.

2 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*، م. م.، ص 94.

3 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*، م. م.، ص 157.

4 Jan Patočka, *L'art et le temps*، م. م.، ص 362.

الإحساس وهذا القرب من مصادر الحياة وهذا الانغماس في الراهن هي جميعها تعبيرات تحرّرت حتى وإن استشعرت الضيق أو الكدر أو الكرب الذي يحياه الإنسان المعاصر وهي فضلا عن ذلك إثراء لعلومنا ومعارفنا وتوسيع لدائرة علاقاتنا بذواتنا وبالأخرين وبأشياء العالم. ولسنا نعني بتوسيع دائرة العلاقات نظرية في التواصل على الشاكلة الهابرماسية، فتلك مفترضها تفاعلية أنوارية ومبتغاها ليرالية باحثة قسرا عن الوفاق وإنما مقصدنا حتى في حقل اللغة هو تلك الهيئة التعبيرية التي شأنا شأن الهيئة الجسدية تتخلّق بحالا للثبانات والبنيات والتضايقات حيث تتأزّر المكونات مشكّلة إيقاعا وأسلوبا فيهما يسري شريان العنّي بطيئا أو متسارعا، كثيفا أو سخيّا، بينا أو لطيفا خفيا إليه «ينتمي ما لا يقال وما لا يمكن إبلاغه والذي هو حاضر دوما مع اللفظ والكلمة»¹. في هذه الحال ألا يصبح الصمت هو كيفية الإجابة الفلسفية؟ هذا السؤال يتقاطع مع تسأل مرلو بونتي: «كيف تكون كل فلسفة لغة وتمثل مع ذلك في استعادة الصمت»².

خاتمة

ما الذي ننهي إليه في بعض ما عرضنا من فلسفة باتوشكا ونحن نستعيد الصمت أو «المعنى الحبيس»؟ لعنا ننهي إلى التلاقي بين الفنونولوجيا اللاذاتية وفلسفة المدى في ما تمحانه من أهمية للعالم ولتصالب الذات والموضوعي داخل المجال الفنونولوجي وإلى أفق الممكنات التي تتصارع تاريخيا في المركّب الإتيقي-السياسي الذي حتى وإن أعوزنا فيه التفاهم نتيجة الصراع فإن البوليموس ذاته هو محل إيقاعية الأضداد وإن أعوزتنا فيه المحبة³ فإن مطلوب الفلسفة هو التقليل من

1 Jan Patočka, *L'écrivain, son "objet"*, م. م.، ص 19.

2 موريس مرلو بونتي، المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم د. عبد العزيز العبادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 326.

3 يقول باتوشكا مستشهدا بمازريك «علينا بمزيد الاهتمام بالعالم الخارجي وبالمجتمع، علينا تعلم التفاني: فنحن نعاني من عوز جذب مريع في الحب السخي والصدق» (Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1)، م. م.، ص 27). مازريك (Masaryk) (1850-1937). فيلسوف وسياسي تشيكوسلوفاكي. كان درس مع هوسرل وكان تلميذا لبرانتانو وفيرستراس (Weierstrasse). درس الفلسفة وعلم الاجتماع في فيانا وبراغ من 1879 إلى 1911. انتخب رئيسا للجمهورية التشيكوسلوفاكية سنة 1918 وظل رئيسا منتخبا لها حتى سنة 1935. توفي سنة 1937 نتيجة المرض وكان يحظى بتقدير الجميع حيا وميتا.

هذا الجذب لتحصيل سخاء صدوق محبته حركة طالعة باتجاه ما نبتغي من أرقى القيم، ليس على جهة الأمر وليس على جهة البحث عن النهايات السعيدة أو عن الوعود الخلاصية وإنما على جهة الحذر من خدر الأوهام وعلى جهة الانفتاح على الحرية وعلى المعنى. بما هو انفتاح وعلى الاستشكال. بما هو إقبال التاريخ والسياسة والفلسفة تخصيصا من حيث هي مصر يقي لنا أن نتحاشاه أو أن ندافع عنه وأن نتحملة ونكون جديرين به في زمن أصبحت الفلسفة فيه تبحث لها عن موطئ قدم. وإذا نحن لم نقدّم نقدا لفلسفة باتوشكا - من مثل تردده في الكتابات الأولى بين هيغل وشلنغ ونيتشة ومن مثل انجاسه في حدود رؤية الفكر الغربي ومن مثل بقاءه في أغلب الأحيان ضمن دائرة المفاهيم الهوسرلية رغم جهد العمل على تأويلها ومن مثل إغفاله للتحاور مع ما صاحب الفنونولوجيا الهوسرلية مثل الفرويدية والماركسية والبنوية- فليس ذلك غفلة منا وإنما هو الحرص على الفهم والعرض قبل النقد إذ ليس أيسر من الحكم إلا أن الحكم لا يبدع ووحدها تبدع الكتابة التي لا يحركها الذحل وحتى إذا حركتها أزمة فما ذلك منها تسليم لليأس بل مواجهة للعدمية. إن فلسفة مثل فلسفة باتوشكا تمنح العالم شرف القول الفلسفي وتدركه بصفته ما به تتبدى الكينونة للإنسان، وتبحث في السياسة بصفتهما فضاء حرية وفي التاريخ بصفته حياة في الاستشكال دون يقين مطلق وفي الفنونولوجيا ذاتها باعتبارها سبيل بحث وليست نسقا مغلقا وفي المعنى إبداعا وتأويلا وتخميلا وفي الميتافيزيقا رغبة لا تموت، مثل هذه الفلسفة هي فلسفة مفتوحة، فلسفة صيرورة في الفعل والانفعال، وبإيجاز هي فلسفة استئناف وأنفة.

هربرت مارکيوز

(1898-1979)

"هربرت ماركيز" والنظرية النقدية

خضر دهب قاسم

قسم الفلسفة في كلية الآداب

الجامعة المستنصرية

اكتسب هربرت ماركيز (1898-1979) شهرة عالمية خلال الستينات من القرن الماضي كفيلسوف، ومنظر اجتماعي، وناشط سياسي، بعد ان ذاع صيته في وسائل الإعلام بوصفه "الأب الروحي لليسار الجديد" والمدافع عنه في الولايات المتحدة وأوروبا، الأمر الذي جلب له سمعة سيئة في الأوساط الحكومية. قدم نظريته حول المجتمعات "ذات البعد الواحد" التي انتقد فيها كل من الرأسمالية المعاصرة ومجتمع الدولة الشيوعية، كذلك كانت فكرته عن "الرفض العظيم" قد جلبت له شهرة أوسع بوصفه منظراً للتغيير الثوري، وداعيةً للتحرر من مجتمع الرفاهية الكاذبة. فكان واحداً من المثقفين الأكثر مكانةً في أوروبا والولايات المتحدة خلال الستينات من القرن العشرين، وحتى الآن.

ماركيز الشاب

ولد ماركيز في عام 1898 في برلين، وبعد أن خدم في الجيش الألماني في الحرب العالمية الأولى، انتقل إلى مدينة فرايبورغ لمتابعة دراسته. وبعد حصوله على شهادة الدكتوراه في الأدب عام 1922، وبعد مسيرة قصيرة بالعمل كبائع كتب في برلين، عاد إلى فرايبورغ عام 1928 للدراسة الفلسفة تحت إشراف مارتن هايدجر، الفيلسوف الأكثر تأثيراً بين المفكرين الألمان آنذاك¹. إذ كان هايدجر إلى مدة ليست بالقصيرة، المفكر والمعلم الذي حضي باهتمام ماركيز، إذ دلت ملفات الأخير التي احتوت على مجموعة كاملة لمحاضرات هايدجر طيلة مرحلة العشرينات وحتى مغادرته جامعة

1 See - Jay (martin): The dialectical imagination(A history of Frankfurt school and the institute of social research 1923-1950), Heinmann educational books Ltd, London, 1973, p. 28.

فرايبورغ عام 1933 على اعجابه الشديد بفلسفة أستاذه، وذلك قبل صدامه معه حين تكتشفت انتماءات هايدجر السياسية مع الاشتراكية الوطنية (النازية) التي أثارت فزع ماركيز¹، وبعد الانتهاء من أطروحة "Habilitation" المؤهلة للتدريس في الجامعة عام 1932 "أنطولوجيا هيغل والنظرية التاريخية" التي أسهمت في انبعثات جديد لفلسفة هيغل في أوروبا من خلال التأكيد على أهمية أنطولوجيا هيغل في الحياة والتاريخ، فضلاً عن نظريته المثالية في الروح والديالكتيك².

في نفس هذه المرحلة نشر ماركيز في عام 1933 أول عرض عام لـ (مخطوطات ماركس الفلسفية والاقتصادية لعام 1844)، التي كانت نشرت تواتاً، وفيه كان ماركيز أول من فسر الماركسية من خلال استشراف أعمال ماركس الشاب. إذ كشفت هذه الأعمال المبكرة لماركيز عن طاقة فكرية واعدة في مجال الفلسفة الألمانية، أهله ليكون واحداً من أبرز المنظرين من أبناء جيله، حيث جادل ماركيز بأن الفكر الماركسي قد تحول إلى عقيدة جامدة وبالتالي فإن هناك حاجة ملحة لانعاشه. مؤكداً بأن خطأ الماركسية يكمن في أهمالها لمشكلة الفرد، في حين ان النزعة الانسانية هي جوهر فلسفة ماركس، وان مذهب ماركس ينبغي ان يفسر كله في ضوء مخطوطات 1844 التي طرحت ان موضوعه التحرر الفردي والسعادة الفردية هي الأساس الذي يجب ان يرافق عملية التحول الاجتماعي من الرأسمالية الى الاشتراكية³. هذه الأفكار كان لها أثراً واضحاً، بعد عقود لاحقة، على الطلاب والمثقفين في أمريكا ممن شكلوا بما عُرف بـ (اليسار الجديد) كما كانت محاولته هذه للجمع بين مذاهب فلسفية مختلفة من ظاهراتية ووجودية وماركسية، قد ظهرت ثانية بصور مختلفة على يد فلاسفة "وجوديين" و"ظاهراتيين" ماركسيين، مثل جان بول سارتر وموريس ميرلوبونتي⁴.

1 See - Marcuse (Herbert): Heideggerian Marxism, the University of Nebraska Press, 2005 p. 176.

2 ينظر - ماركيز (هربرت): نظرية الوجود عند هيغل "أساس الفلسفة التاريخية"، ترجمة وتقديم - ابراهيم فتحي، دار التنوير، ط 1، 1984.

3 See - Marcuse (Herbert) "The new sources on the Foundations of Historical Materialism in :Heideggeriann Marxism, p. 86-122.

4 ينظر - Ibid, p. 86-122 كذلك - كلتر (دوغلاس): الماركسية الغربية، ترجمة - كامل شياح، منشورات الحزب الشيوعي العراقي، بغداد، 2008

منظر النظرية النقدية

ثمة واقعة تاريخية محددة كانت وراء صناعة اسم هربرت ماركيز، سواء على مستوى منظومته الفكرية او على مستوى حياته الشخصية. تمثلت، بانتدائه الى (معهد الأبحاث الاجتماعية) institute for social research. الذي تأسس في فرانكفورت عام 1923 فكان اول مؤسسة ذات انتماء ماركسي تعلن في المانيا، وقد عرف بعد عام 1930 مع تولي ماكس هوركهايمر إدارته بتطويره لـ (النظرية النقدية الاجتماعية) او اختصاراً (النظرية النقدية)، التي عرفت باهتماماتها المتعددة في نقد الرأسمالية المعاصرة، والنقد الثقافي، وتحليل الشخصية السلطوية، وأساليب الهيمنة على الإنسان في الأنظمة النازية والشيوعية والدولة الرأسمالية الاحتكارية. هذا المعهد عرف لاحقاً بـ (مدرسة فرانكفورت)، وضم الى جانب ماركيز مجموعة من المنظرين الألمان، من امثال ثيودور أدورنو، أريك فروم، فردريك بولوك، ليو لوفنتال، فرانز نيومان، وغيرهم¹.

كان انضمام ماركيز لمعهد فرانكفورت اواخر 1932 إلا انه لم يطل به المقام طويلاً هناك، اذ انتقل هروباً من النازية - وهو يهودي ألماني ويساري راديكالي - إلى فرعه في جنيف ثم أخيراً الى جامعة كولومبيا منذ 1934، حيث هاجر ماركيز وزملائه الى الولايات المتحدة، بعد ان نُقل معهد للبحوث الاجتماعية الى جامعة كولومبيا واصبح تابعاً أكاديمياً لها، حيث عمل فيه ماركيز خلال الثلاثينيات وعاش بقية حياته في امريكا بعد عودة المعهد ثانية الى المانيا عام 1950².

لقد تكونت شخصية ماركيز الفكرية عبر "النظرية النقدية" التي مثلت الاطار الفكري الذي انتحه اعضاء المعهد، اذ كان ماركيز احد مؤسسيها النظرين، فبعد ان قدم هوركهايمر مقالته الشهيرة "النظرية النقدية والنظرية التقليدية" عام 1937 التي جاءت بمثابة "بيان" للنظرية النقدية، كانت صورة هذا البيان غير مكتملة الا بعد ان قدم ماركيز - بمشاركة بسيطة من هوركهايمر -

1 See - Jay (Martin) "chapter one", p. 3-41.

2 طاهر، (علاء): مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر الى هابرماس، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، بيروت، الطبعة الاولى، ب. ت، ص 54-57.

ببحثه الذي جاء بنفس العام "الفلسفة والنظرية النقدية"¹. والذي عرف به تلك النظرية على انها «مرتبطة بالمادية... وان ما يربطها بالنظرية الاجتماعية الحققة، هو الاهتمام بالسعادة الانسانية والاعتقاد بأن هذه السعادة لا يمكن الحصول عليها الا من خلال تبديل الظروف المادية للوجود²»، اذ كان برنامج "النظرية النقدية" في الثلاثينيات على صلة مباشرة بالاطر المنهجية لفلسفة ماركس التي تؤكد أولوية العامل الاقتصادي، اذ يقول ماركيز «ان تحول الظروف الاقتصادية يضمن تحول كلية الوجود الانساني... ففي المجتمع الحالي الذي تحدد كليته بالعلاقات الاقتصادية لدرجة ان الاقتصاد غير المتحكم فيه يستحكم في جميع العلاقات الانسانية... وإذا ما أزيل هذا التحكم يكون الاقتصاد في التنظيم العقلاني للمجتمع الذي تهدف اليه النظرية النقدية تابعاً لرغبات الفرد³» لقد كان الهدف من النقد - الذي كان اداة لمفكري "النظرية النقدية" - هو تحويل المجتمع وتحقيق التحرر البشري. وفي سنوات الثلاثينيات كان ذلك النقد لازال مرتبطاً بتحليل ماركس للاقتصاد والبنية الطبقية، باعتباره اساساً لحياة المجتمع. فكان الفكر النقدي بمثابة الحزب الثوري - لكنه حزب فلسفي - الذي يقدم الوعي الطبقي الصحيح للطبقة العاملة من خارجها⁴.

الا ان عقود الأربعينيات والخمسينيات والستينيات، قد حملت ما هو مغاير للبرنامج الاصلي للنظرية النقدية في عقد الثلاثينيات، فقد اقم منظروها بأنهم اجروا قطعة مع ماضيهم الماركسي بافراطهم في تقدير اهمية عناصر البنية الفوقية، وتجاهلهم العوامل الاقتصادية⁵. اذ يقول عالم الاجتماع البريطاني توم بوتومور ان

- 1 سليتر (فيل): مدرسة فرانكفورت "نشأتها ومغزاها"، ترجمة- خليل كلفت، منشورات المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط 2، ص 38.
- 2 ماركيز (هربرت): الفلسفة والنظرية النقدية (المترجم مع بحوث أخرى لماركيز في: فلسفة النفي - دراسات في النظرية النقدية -، ترجمة - مجاهد عبد المنعم مجاهد، منشورات دار الآداب - بيروت، ط 1، 1971، ص 147.
- 3 المصدر نفسه، ص 156.
- 4 بوتومور (توم): مدرسة فرانكفورت، ترجمة - سعد هجرس، مراجعة - د. محمد حافظ دياب، دار اوي للطباعة والنشر، طرابلس، ط 2، 2004، ص 46.
- 5 هاو (الن): النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ترجمة - نادر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2005، ص 117.

مدرستهم "مدرسة فرانكفورت" قد: «ماتت في شكلها الأصلي، كمدرسة في الماركسية او علم الاجتماع¹» في حين يذهب الن هاو، الى عكس ذلك تماماً، فهم - في نظره - لم يتخلوا عن انطلاقتهم من "الاقتصاد السياسي" في تحليلاتهم للمجتمع المعاصر، بل انهم ذهبوا الى ابعد من ذلك،: «فمسار افكارهم... يسير نحو الفكرة التي مفادها ان للعوامل الاقتصادية تأثيرها المفرط والخييالي في المجال الثقافي²».

مع ذلك، فثمة اختلاف عميق بين "النظرية النقدية" لماركيوز وزملائه الاخرين، والاتجاه السائد في النظرية الماركسية "الارثوذكسية". فلم تكن هذه النظرية بحال من الاحوال مستمدة من تفسيرات "الماركسية اللينينية" بل كانت شكل من اشكال "الماركسية الغربية" التي انطلقت من مزاجية ماركس بفلاسفة اخرين من امثال هيغل وماكس فيبر وشوبنهاور ونييتشه وهايدجر ولوكاش، وفرويد ايضاً³.

ماركيوز والعقل الهيجلي

لقد كان الانشغال بالتأسيس الفلسفي لاصول النظرية النقدية لـ "مدرسة فرانكفورت" وهو "مصطلح أطلق على معهد الأبحاث بعد عودته إلى فرانكفورت عام 1950⁴"، هو ما جهد ماركيوز على العمل عليه في عقد الثلاثينيات، والذي توج بعمله المهم الرئيسي الأول في اللغة الإنجليزية، أي (العقل والثورة)، الذي صدر عام 1941، وقد دار حول أفكار هيغل، ماركس، والنظرية الاجتماعية الحديثة. وعرض فيه لصور التشابه بين هيغل وماركس في جوانب التفكير الجدلي والتحليل الاجتماعي، واسس لتقاليد ما عرف بـ "الهيجلية الماركسية"⁵. فوفقاً له «ان فكرة هيغل عن العقل ظلت محتفظة بالأمان المادية في تحقيق نظام عقلي حر

1 بوتومور (توم): المصدر السابق، ص 137.

2 هاو (الن): المصدر السابق، نفس الصفحة.

3 ينظر - كلنر (دوغلاس): الماركسية الغربية

4 Jay (Martin): Ibid, "in introduction"

5 ينظر - ماركيوز (هبروت): العقل والثورة "هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية"، ترجمة- فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1972.

للحياة، وان كانت قد احتفظت بها بصورة مثالية... وما لم نتجح في الكشف عن مضمون هذه الافكار والارتباط الباطن بينها، فسوف يظل مذهب هيغل يبدو ميتافيزيقياً غامضاً، مع انه في الواقع لم يكن كذلك ابداً. فلقد ربط هيغل نفسه بين تصوره للعقل وبين الثورة الفرنسية، واكد هذه الرابطة اعظم تأكيد¹.

لقد كانت حجة ماركيز في تأكيد الروح الثورية لمذهب هيغل الفلسفي تستند إلى تحليله لمفهوم هيغل عن "العقل" - ومن هنا جاء عنوان الكتاب -، فوفقاً له كان تصور هيغل عن العقل ذو طابع جدلي ونقدي واضح لأنه يقف موقف النفي "المعارضة" من كل تسليم جاهز ومسبق بالوضع القائم. وان تحت القشرة المحافظة الظاهرية، ثمة دوافع نقدية شبيه بتلك التي صيغت لاحقاً بصورة صريحة في كتابات ماركس².

لقد أثارت تأويلات ماركيز هذه لفلسفة هيغل جدلاً واسعاً في الأوساط الأكاديمية، حيث نظر بعضهم إليها على أنها مثلت تسويغاً للجوانب الرجعية لفلسفة هيغل السياسية، التي تكمن في إذعانه السياسي للنظام الملكي البروسي³. في حين يرى آخر، ان افتتاح ماركيز بمفهوم "السلب" او "النفي" Negation الكامن في صلب المنهج الجدلي الميجلي، هو ما حمله على الإطراء على هذا الجانب من فلسفة هيغل⁴. بوصفه أداة عقلية تمتنع عن قبول المتناقضات الخطيرة التي تطفو على سطح الواقع، ومن هنا فإن الطريقة الجدلية في التفكير، ذات طابع نقدي للأوضاع القائمة التي تسكن نظام الحياة المستتب، الذي ينكر ما ينطوي عليه هو نفسه من إمكانات مشجعة⁵.

1 المصدر نفسه، ص 30.

2 روبنسون (بول): اليسار الفرويدي، ترجمة - لطفي فهم وشوقي جلال، مراجعة-قدوري حفي، دار الطليعة - بيروت، ط1، 1974، ص 103-104.

3 ينظر - ماكتتاير (السدير): ماركوز، ترجمة- عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1971، ص 47. كذلك - احمد (قيس هادي): الانسان المعاصر عند هربرت ماركيز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص 197-199.

4 ينظر - روبنسون (بول): المصدر السابق، ص 119.

5 ماركيز (هربرت): العقل والثورة (هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة- فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1970، ص 17.

"إن ماركيز لم يكن هيكلياً بالمعنى الدقيق. بل إن ما شارك فيه هيكل هو الاعتقاد الجازم بالوظيفة التقدمية للتفكير السالب النفيوي"¹. بدلالة انتقاده لفلسفة هيكل السياسية واتهامه لها بخيانة منهجها العام، إذ يقول: «إن الخطأ الذي وقع فيه هيكل ابعاد غورا بكثير من تمجيده للدولة البروسية، فحريمته ليست في كونه ذليلاً، بقدر ما في كونه قد خان ارفع أفكاره الفلسفية، ذلك لأن نظريته السياسية تسلم المجتمع للطبيعة، والحرية للضرورة، والعقل للنزوة والهوى، وهي في ذلك إنما تعكس النظام الاجتماعي الذي ينحدر، في سعيه وراء حريته، إلى حالة طبيعية أحط كثيراً من العقل»².

ماركيوز، فرويد، الحضارة

بعد كتاب "العقل والثورة" شهدت حياة ماركيز الفكرية توقفاً مؤقتاً أثناء الحرب العالمية الثاني وبعدها، حيث خدم ماركيز في حكومة الولايات المتحدة من اوائل عام 1941 الى عام 1951، وانضم الى (مكتب الخدمات السرية) ثم عمل في وزارة الخارجية، ليصبح رئيس المكتب المركزي الأوروبي بحلول نهاية الحرب العالمية الثانية. بدافع الرغبة في النضال ضد النازية³

ثم عاد الى العمل الفكري واصدر كتاب (ايروس والحضارة) في عام 1955 الذي حاول فيه وضع توليفة جريئة من ماركس وفرويد ورسم فيه الخطوط العريضة لمجتمع غير قمعي. فبعد ان كان فرويد قد أكد في كتابه "قلق في الحضارة" من أن الحضارة تتطلب حتماً القمع والمعاناة، نبه ماركيز إلى عناصر أخرى في نظرية فرويد تشير الى ان مكونات اللاوعي تقدم الدليل على ان الدافع الغريزي هو شرط السعادة والحرية الوحيد. هذه الأدلة تتضح بدقة، حسب فرويد، في أحلام اليقظة، وأعمال الفن، والفلسفة، والنتاجات الثقافية الأخرى⁴.

1 روينسون (بول): المصدر السابق، ص 119.

2 ماركيز (هربرت): العقل والثورة، ص 218.

3 Marcuse (Harold): Biographical notes on Herbert Marcuse, 1997, : 3
www.marcuse.org

4 See- Kellner (Douglas): Herbert Marcuse and the Vicissitudes of Critical Theory (Kellner's introduction in - Herbert Marcuse: Toward a critical theory of society "COLLECTED PAPERS OF HERBERT MARCUSE Volume Two" Edited by Douglas Kellner, p. 20-23.

بناء على ذلك، رأى ماركيز أن فلسفة فرويد في الحضارة القائمة على "نظرية التحليل النفسي"، وخصوصاً فيما يتعلق بأستنتاجه من أن الحضارة لا تقوم إلا على الكبت والخضوع "لمبدأ الواقع" أو "مبدأ المردود"، إنما تؤكد أن ثمة ترابط جلي بين القمع الحيوي "الغريزي" والقمع الاجتماعي¹ فللمادية التاريخية التي اقتصر تحليلها على نشوء وتطور الصراعات الطبقية في المجتمعات بسبب التناقضات الاقتصادية، قد رافقتها دائماً جدلية بيولوجية، كان الصراع فيها سجلاً بين "مبدأ اللذة" و"مبدأ المردود" داخل اللاشعور الفردي، فبقدر ما كانت تتقدم وسائل الاستغلال الطبقي، كان شقاء الإنسان البيولوجي وقمعه داخلياً يتزامن معها.² إذ يقول ماركيز: ((لقد تضاعف عبر تاريخ الحضارة، الإرغام الغريزي الذي فرضه العوز، بالارغامات التي فرضها التوزيع الطبقي والعمل، إذ أن مصالح التسلط تضيف كبتاً متمماً إلى عملية تنظيم الغرائز الواقعة تحت سيطرة مبدأ الواقع³)).

وقد ميز ماركيز بين نوعين من الكبت: الأول هو (كبت أساسي)، تحتمه الضرورة البيولوجية لاستمرار الجنس البشري، فلا بد من وجود قيود ضرورية لحماية الحياة نفسه واستمرارها، وهذا النوع لا يناقش ماركيز استبعاده وإزالته. أما الثاني فهو، (كبت فائض) ناتج عن قيود وارغامات مضافة إلى تلك الضرورية الطبيعية، وهي ليست إلا انعكاساً لأشكال السيطرة الاجتماعية ونظمها ومصلحتها عبر التاريخ، وهي التي يشدد ماركيز على ضرورة تخليص الحضارة منها، إذا ما أراد الإنسان أن يعيش منسجماً مع طبيعته الحيوية⁴.

وواضح هنا أن ماركيز في إثارته لمفهوم "فائض الكبت"، قد المسح إلى مفهوم "فائض القيمة" الذي ناقشه ماركس من قبل في نقده للاقتصاد السياسي الرأسمالي، قاصداً إضافة بعد تاريخي لنظرية التحليل النفسي⁵. ومثلما كشف

1 ينظر - ماركيز (هربرت): الحب والحضارة، ترجمة- مطاع صفدي، دار الآداب، بيروت، ط2، 2007، ص 146-156.

2 ينظر - المصدر نفسه، ص 47-48.

3 ماركيز (هربرت): العقل والثورة، ص 50.

4 أحمد (قيس هادي): الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1980، ص 184-185.

5 ينظر - روبنسون (بول): المصدر السابق، ص 129.

ماركس عن ان فائض القيمة الناتج من عملية الإنتاج يكون دائماً في حوزة الرأسماليين، وتحرم منه "البروليتاريا"، رغم انه هي التي تنتجه، ينتهي ماركيز، كذلك، الى ان "فائض الكبت" يوظف مثل هذا التوظيف. «وإذا كانت الحضارة الصناعية تمتاز أول ما تمتاز بالسيطرة السياسية والتكنولوجية...، فان هذه السيطرة تتأكد أيضاً في دائرة الغرائز¹». في حين تتيح إمكانيات هذه الحضارة نفسها، وفق ماركيز، وبفضل تقدم التكنولوجيا، قيام مجتمع لا يلجأ إلى الكبت والقهر، اذ أصبحت إمكانية استمتاع الإنسان بحياته الغريزية دون التحلي عن الجوانب العقلية، ممكنة جداً، فقد أصبح الإنسان قادراً على ان يشيد عالماً مزدهراً يتخلص فيه من العمل القاهر ويكتفي بعمل أشبه باللهو او اللعب، لكي يتفرغ للاستمتاع بغرائزه الطبيعية، لا على مستوى بدائي بل على ارفع مستوى تتجه له الحياة الحديثة².

ورؤيا ماركيز هذه لحضارة لا قمعية «تتضمن علاقة جديدة بين العقل والغرائز. وفيها تنقلب الأخلاق الحضارية رأساً على عقب بتحقيق الانسجام بين الحرية الغريزية والنظام، فحين يتم تحرير الغرائز من طغيان العقل القمعي فإنها ستنتج نحو إقامة علاقات حرة تسمح بنشأة مبدأ جديد للواقع³»

وهكذا رسم ماركيز صورة لحضارة غير قمعية سيتحول فيها العمل إلى عمل غير مجهد شبيه باللعب، يكون فيه (الليبدو) حاضراً ومتحرراً من الكبت، وان يوظف فيها الإنتاج الاجتماعي والثقافي لحضارتنا المعاصرة لتعزيز الحرية والسعادة، بفضل تضاؤل احتمالات الندرة والوفرة المتزايدة.

دعوة ماركيز هذه لحضارة غير قمعية، كانت مصدراً للخلاف مع زميله السابق إريك فروم الذي اقمه بـ "العدمية" (تجاه القيم الاجتماعية القائمة) ووصف مذهبه بالمذهب اللذي غير المسئول⁴.

1 ماركيز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة- جورج طرايشي، دار الآداب - بيروت، ط3، 1973. ص 111.

2 ينظر - عواضه (د. حنان علي) مشكلة العلم وحضارة الايروس في فلسفة هيربرت ماركيز، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط 1، 165-2009.

3 ماركيز (هربرت): الحب والحضارة، ص 215.

4 Kellner (Douglas): ibid, 23.

ماركيوز والماركسية السوفيتية

في نفس عقد الخمسينيات هذا، وخلال فترة عمله الحكومي، كمتخصص في النازية والشيوعية، أتم نشر دراسته النقدية عن الاتحاد السوفيتي السابق في عام 1958 وهو كتابه (الماركسية السوفيتية)، الذي حاول فيه تحليل العديد من الجوانب السلبية التي سادت التطبيق الاشتراكي الخاطيء في التجربة السوفيتية، ممثلاً ببيروقراطية الدولة وسيادة الطابع الابدولوجي حتى على مستوى القيم والثقافة. معلناً ان ما كان يجري هناك غريب عن أفكار ماركس¹. فقد كان جوهر فلسفة ماركس، برأي ماركيوز، يقوم على نقد آليات اشتغال الاقتصاد السياسي الرأسمالي، التي تجرد الإنسان من ذاته الحقيقية وتقتل حيويته. ولقد كان الهدف منها، هو تحرر هذا الإنسان من الصراع المحتدم الذي يعيشه بين أدوات إنتاجه والطابع القمعي لتنظيم تلك القوى غير الخاضع له²

اما ما جرى في الاتحاد السوفيتي، فهو ليس تطبيق لاشتراكية ماركس ((الثورة الاشتراكية اذا لم تسلم للشغيل الرقابة على أدوات عمله لن يكون الحال بأفضل مما هو عليه في النظام الرأسمالي³)). وان ذلك لم يحدث، اذ لا وجود لرقابة فعلية للطبقة العمالية، والسلطة متركزة ومفروضة من طبقة أعلى وهي سلطة البيروقراطية المرتبطة بالحزب (الأوحد)، التي تهيمن على كل شؤون الحياة، وتوجه المجتمع كله، إنتاجه واستهلاكه وأفكاره وأخلاقه وأذواقه. وقد بلغت هذه "العقلانية القمعية" أشدها في الحقبة الستالينية⁴

لقد أكد ماركيوز ان ما جرى في التجربة السوفيتية، هو نفسه ما حذر منه ماركس، من ان إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لن يقيم وحده مجتمعاً اشتراكياً، طالما ان سلطة الدولة المالكة لوسائل الإنتاج قد حلت محل سلطة الطبقة

1 ينظر - ماركيوز - هربرت): الماركسية السوفيتية، ترجمة - جورج طرابيشي، دار الطليعة - بيروت، ط 2، 1973.

2 2 قاسم (خضر دهن): الفلسفة النقدية عند هربرت ماركيوز، رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة الكوفة، كلية الآداب، 2005.

3 ماركيوز (هربرت): الماركسية السوفيتية، ص 57.

4 ينظر - صعب (حسن): ثورة الطلاب في العالم، دار العلم للملايين - بيروت، ط 1، 1968، ص 195.

الرأسمالية، فأبدل استلاب الإنسان في ظل النظام الرأسمالي باستلاب سياسي واقتصادي جديد في ظل الدولة (الاشتراكية)¹.

وعلى الرغم من إقرار ماركيز، بأن الاستشهادات التي أخذها لينين عن ماركس لا تناقض التصور الماركسي الأصلي، حول الإبقاء على الدولة في طور الاشتراكي الأول، إلا إن الأساس هو أن الدولة الاشتراكية مكرهة على ممارسة وظائفها. فهي "لادولة الدولة" التي ستفكك وتحل نفسها شيئاً فشيئاً، بيد أن الدولة السوفيتية، برأي ماركيز، كانت على خلاف هذا التصور، حيث كانت تمارس وظائف سياسية ضد البروليتاريا نفسها في ظل تنظيم استبدادي مركزي لعملية الإنتاج، بعيداً عن مشاركة المنتجين المباشرين في السلطة والإدارة والتخطيط.²

لقد أصبح جوهر الهدف الاشتراكي في الدولة السوفيتية، في محاولتها للحاق بمستوى الإنتاج في الدول الرأسمالية، يتمحور حول الإنتاج المعجل. وحين كانت الزيادة الإنتاجية غاية قصوى، تحول الإنسان إلى مجرد أداة لتحقيق هذا الهدف، وخضعت جميع الاعتبارات الإنسانية لتنفيذ التخطيط الشامل. فكان أن غدا جلياً التناقض بين الفرد والمجتمع، والحرية والدولة، فالفرد يريد عملاً أقل ومزيد من الحرية، ولكن الدولة تقدم متطلبات التصنيع والدفاع على هذه المطالب الفردية³. في حين كان المفروض إن التقدم التقني كان سيحقق تحسناً مضطرباً في مستوى الحياة، بحيث يكون في وسع الاقتصاد المؤمم أن يستغل إنتاجية العمل والرأسمال، فيخفض ساعات العمل ويزيد من رغد العيش، إلا أن ما حدث، برأي ماركيز، هو أن تطور المجتمع الشيوعي المعاصر كان معاكساً لهذا التصور، ولا زال الإنسان مقضياً عليه من قبل أدوات عمله بأن يكون عبداً في إطار "تعقيل" إنتاجي حافل بالوعود⁴.

1 ينظر - العالم (محمود امين): ماركيز أو فلسفة الطريق المسدود، منشورات دار الآداب - بيروت، ط 1، 1972. ص 84-85.

2 ماركيز (هربرت): الماركسية السوفيتية، ص 60-61.

3 ينظر - قاسم (خضر دهب): المصدر السابق، ص 131-132.

4 4 ماركيز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ص 77-78.

ماركيوز والمجتمع المعاصر

بعد هذا الأمل التفاؤلي، الذي قدمه ماركيوز على انه يقع ضمن إمكانيات حضارتنا (التكنولوجية) الحالية، انكفأت نظرتة لاحقاً إلى تشاؤمية مفرطة مع صدور كتابه الأهم والأشهر، عام 1964 (الإنسان ذو البعد الواحد) والذي قدم فيه نقده الأوسع للنظام الرأسمالي ومجتمع الصناعات المتقدم. حيث جاءت أطروحات هذا الكتاب لتعلن عن ضعف الطاقة الثورية في المجتمعات الرأسمالية، بسبب تطوير أشكال جديدة من الهيمنة والتوجيه عليه

ففي ظل المجتمع الصناعي المعاصر فإن أسس النقد يتم تقويضها، من خلال تكريس منظومة كاملة للسيطرة والهيمنة قوامها التقنية، حيث يتم إزالة الفوارق بين القوى المتناقضة في المجتمع، كما يبدو من خلال طرح المسائل على المستوى القومي كمصالح مشتركة بين الطبقات بينما هي في حقيقتها مصالح فئة معينة من الناس، وجرى التظليل على الصراع التاريخي بين الطبقة العاملة ورأس المال. اذ بالرغم من ان "البورجوازية والبروليتاريا ما تزالان الى اليوم الطبقتين الرئيسيتين في العالم الرأسمالي. لكن تطور هذا العالم قد شوه بنيتها ووظيفتها الى الحد إنها ما عادتاً تبدوان من وجهة نظر التاريخ عامل التحول الاجتماعي. ففي المجتمع الصناعي المتقدم، توجد اليوم مصلحة قوية توحد خصوم الأمس"¹

ولكن مع ذلك، فثمة أسس تجعل للتحليل النقدي وظيفة ملحّة، فنمو الإنتاجية في مجتمع الرفاه الحالي مترافق مع نمو وسائل التدمير، والغنى يواكب البؤس وبعبارة أخرى أعم "إن عقلانية المجتمع المعاصر وتقدمه وتطوره هي في جوهرها لا عقلانية"²، ومن هنا يجب البحث عن سبل للانتقال بالوعي البشري من حالة الوعي الزائف إلى الوعي الحقيقي الذي يعي مصلحته الحقيقية.

ان المجتمع "التقني" المعاصر ينحو فيه الإنتاج منحى الكلية ليحدد الحاجات الفردية ونشاطات الحياة الاجتماعية، فتزول الحدود بين عالم الحياة الخاص والعام، وتندمج الحاجات الفردية بالحاجات الاجتماعية، هذه الكلية (التوتاليتارية) سمة مشتركة بين أنظمة أوربة الشرقية الشيوعية والأنظمة الرأسمالية. اذ أخضع هذا

1 المصدر نفسه، ص 29.

2 المصدر نفسه، ص 30.

المجتمع عالم الاقتصاد والسياسة والثقافة كلها لخدمة مشروعه الهادف لتحويل الطبيعة. لقد هيمن العقل الأداتي على كل مناحي الحياة، فالمجتمع المعاصر مجتمع لا عقلائي لأنه يسلب ويدمر السمتين الأساسيتين للحياة البشرية: قدرة الإنسان على اتخاذ القرارات، والقدرة على تحويل بيئته¹.

في المراحل الأولى للمجتمع الصناعي كانت حرية الضمير والاستقلال الذاتي للفكر مكفولة أما الآن، فقد فقدت الحرية مضمونها الأصلي، وعلى الرغم من أن التطورات التكنولوجية اللامتناهية يمكن أن تفسح المجال نظرياً أمام تحرير الفرد من الندرة التي تنتج الاستلاب، عبر تنظيم الجهاز الإنتاجي بطريقة تلبي الحاجات الحيوية، إلا أن ما يجري على أرض الواقع مختلف تماماً، إن المجتمع الصناعي التكنولوجي المعاصر ذو نزعة كلية استبدادية سياسياً واقتصادياً، يحقق تحكمه عبر تصوير بعض المصالح الخاصة لفئة معينة كما لو أنها مصلحة عامة، والإشكالية هنا أن القمع السياسي لا يتم بالطريقة البدائية السافرة إنما يتم عبر نظام نوعي للإنتاج والتوزيع مترافق مع تعددية حزبية وصحافة حرة وفصل للسلطات مما يعمّو العملية، ويجعل الاستبداد يجري تحت عباءة الديمقراطية².

ويؤكد ماركيز، إننا حتى نفهم كيف تتم الهيمنة والرقابة على الأفراد حتى لا يخرجوا عن الإطار المرسوم لهم لضمان سير النظام على أكمل وجه، يجب علينا التمييز بين "حاجات حقيقية" و"حاجات كاذبة"، فالحاجات الكاذبة هي الحاجات التي تفرضها مصالح اجتماعية معينة لتبرير العدوان والظلم، وهي تحقق شعوراً بالسعادة لكنه شعور زائف كونه يمنع الفرد من إدراك الشقاء العام³. إذ أن "المجتمع الصناعي المتقدم" خلق احتياجات زائفة للناس، وحاجاتهم هذه قد حملتهم على الاندماج في النظام الحالي للإنتاج والاستهلاك.. فالفكر والثقافة ووسائل الإعلام والإعلان، والإدارة الصناعية، والأنماط المعاصرة للسلوك التي يتم تلقينها للناس.. كل ذلك، لابد ان يفضي إلى إعادة إنتاج النظام القائم نفسه،

1 المصدر نفسه، ص 32.

2 المصدر نفسه، ص 37 - 39..

3 المصدر نفسه، ص 40 - 41.

ويرسخ منهجيةً للقضاء على الرفض، والنقد، والمعارضة. فكانت النتيجة هي عالم الفكر والسلوك "أحادي البعد" الذي تلاشت فيه القدرة على التفكير النقدي وسلوك المعارضة¹.

لقد كانت الطبقة العاملة، فيما مضى، يتوقع لها أن تكون مصدر المعارضة الثورية داخل الأنظمة الرأسمالية، لكن الأخيرة، (رأسمالية القرن العشرين)، من خلال سياساتها الجديدة قد طورت تقنيات مختلفة من الهيمنة على الأفراد، كانت نتيجتها التضليل على الصراعات في ذلك المجتمع، ففدا الاستقرار الاجتماعي والسكون السياسي هو ما يطغى عليه. وهكذا أعلن ماركيز تشككه بآئتين من المسلمات الأساسية التي كانت افترضتها الماركسية الأرثوذكسية "التقليدية"، إلا وهما: ثورية البروليتاريا وحمية الأزمة الرأسمالية. اذ كانت آراء ماركيز على النقيض تماماً من المصادرات المتطرفة للماركسية التقليدية.

انتهى ماركيز الى ذلك بعد ان دلى في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" على أن الجهاز التقني في المجتمع الصناعي المتقدم قد ابتلع، الوجود الخاص والعام في جميع دوائر المجتمع، بعد ان استطاع تلبية الحاجات الفردية للطبقة العاملة فتمكن من دمجها به². فهذه الطبقة، رغم كونها، على الدوام، عامل الثورة التاريخي، بحكم موقعها المركزي في سير عملية الإنتاج، الا إنها ((أصبحت، لمجرد مشاركتها في الحاجات التي توطد للنظام استقراره، قوة محافظة وحتى مضادة للثورة. ولم يعد صحيحاً أن الشغيلة يشكلون دائماً الطبقة الثورية³))

وإذا كان العامل ورب عمله يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني، وإذا كانت السكرتيرة ترتدي ثياباً لا تقل أناقة عن ابنة مستخدمها، وإذا كان الزنجي الأمريكي يملك سيارة من طراز كاد يلاك، وإذا كانوا يقرؤون جميعاً الصحيفة نفسها، فأن هذا التماثل رغم انه ليس دليلاً على إلغاء الفوارق الطبقية، إلا إن من المؤكد انه

1 المصدر نفسه، ص 47-48.

2 المصدر نفسه، ص 59.

3 ماركيز (هريوت): نحو ثورة جديدة، ترجمة - عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، ص 36.

دليل على قدرة الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج على خلق حاجات زائفة لدى هؤلاء
تزيد من عبوديتهم وتضمن استمرار السيادة عليهم¹.

إن ماركس كان قد حدد عوامل ثلاث، كأساس لقيام الثورات في المجتمع
الرأسمالي وللاتقال للاشتراكية، هذه العوامل هي:

1. مستوى مرتفع من الإنتاجية غير مستخدم لتوفير حياة إنسانية للجميع، وهنا
يحدث التناقض - الذي تتفاقم حدته - بين وفرة الإنتاجية الاجتماعية وإفقار
البروليتاريا.

2. عدم تأمين نسبة للربح عن طريق الاقتصاد الرأسمالي، لتضمن إعادة إنتاج ذلك
النظام، في مؤسساته الاجتماعية والاقتصادية وسلطته السياسية.

3. نمو التنظيم السياسي للطبقات الكادحة التي تعمل كقوة مزودة بالوعي
الطبقي، وتبحث عن مصلحتها الحقيقية لا في النظام الرأسمالي، بل في نقيضه
الاشتراكي².

إن هذه التغيرات النوعية - كما افترض ماركس - تتعمق إلى إن تنفجر، عن
طريق ثورة الطبقة العاملة، البنى القائمة، وتستبدلها ببنى جديدة نوعيا. وقد انتهى
ماركيوز إلى التشكيك بتوقعات ماركس. إذ رأى إن «التطور الرأسمالي بلغ مرحلة
لم تعد تنطبق عليها مقولات ماركس هذه... فهذا التطور قد ابرز تغيرا جوهريا في
العلاقة بين الطبقتين المتناحرتين كفت معه البروليتاريا عن التصرف كطبقة
ثورية³».

لقد أصبحت هذه الطبقة مندججة في المجتمع الصناعي المتقدم - الذي حقق
بفضل تقدم التكنولوجيا نجاحات هائلة على مستوى الإنتاجية والوفرة، ورافق ذلك
ارتفاع اجور العمال وتحسن مستوى معيشتهم إلى حد واضح - حين خلق هذا
المجتمع مصالح وحاجات استهلاكية زائفة لتلك الطبقة - ولجمل شرائح المجتمع
الأخرى - اخذ يغذيها بواسطة وسائل الإعلان والإعلام المختلفة، فأصبحت

1 ماركيوز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ص 44.

2 هربرت ماركيوز: الماركسية السوفياتية، ترجمة -جورج طراييشي، دار الطليعة، بيروت،
ط 2، 1973، ص 8.

3 المصدر نفسه، ص 8-9.

البروليتاريا متحكم بها بفضل حاجاتها تلك، إذ أضحي الميل لتلبية وإشباع تلك الحاجات مدخلا لان تكون مصلحتها مرتبطة بالنظام الرأسمالي نفسه الذي يؤبد عبوديتها. في حين كان الحرمان من تلك الحاجات هو ما كان ماركس قد افترض انه سيكون أساسا لثورتها¹.

لقد شخصت عدة تغيرات طرأت في المجتمع المعاصر على المقولات الماركسية الكلاسيكية عن "الاحتية التاريخية" للثورة. فقد كان البروليتاري بحسب ماركس شغل يدوي يستهلك قوته الفيزيائية، وكان يؤس العمل الفيزيائي هو العنصر المادي للموس في عبودية العمال واستلابهم، أما اليوم في ظل تعاظم دور الآلة والمكننة المتفائمة الأرباح، ورغم أن التعب النفسي والذهني يحل محل التعب العضلي، يتزعزع التصور الماركسي الكلاسيكي عن التركيب العضوي لرأس المال ونظرية فائض القيمة، إذ باتت الإنتاجية تحدد عبر الآلة وليس عبر جهد العامل الفردي ومروده الفردي².

هذا التغير يؤدي بدوره إلى تبدل في وعي الطبقة وتشكلها كطبقة وكيونتها كطبقة، وهذا ما يتجلى في الاندماج الاجتماعي والثقافي للطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي، حيث أن التجانس في الحاجات وفي مستوى الحياة والنشاطات وأوقات الفراغ والنشاطات السياسية بين العمال وباقي فئات المجتمع ناتج في جوهره عن الاندماج في صيرورة الإنتاج المادية داخل المصنع بالذات³. ((إن الموقف السلبي للطبقة العاملة يضعف ويتراخى في عالم العمل التكنولوجي الجديد، ولم تعد الطبقة العاملة تمثل نقيصاً حياً لأحوال المجتمع الحالي.. فالهيمنة قد تلبست مظهرًا إدارياً. والملاك الرأسماليون يتنحون عن وظائفهم كوكلاء مسؤولين، ويأخذون وجه البيروقراطي في جهاز الرأسمال الكبير... ان المستغلين الحقيقيين لبسوا طاقية الإخفاء وراء واجهة العقلانية، وهكذا يمسى الحقد والحرمان بـ هدف يتوجهان إليه، ويحجب القناع التكنولوجي العبودية واللامساواة⁴)).

1 ينظر - كمال بومني: جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 203.

2 ماركيز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ص 60 - 64.

3 عكاش (عمار): قراءة في كتاب الإنسان ذو البعد الواحد لهربرت ماركيز: من القمع السافر إلى الهيمنة، (على موقع الحوار المتمدن الإلكتروني)

4 ماركيز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ص 67.

لقد انتقدت بشدة أطروحات ماركيز هذه، التي جاءت في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) من قبل المنظرين الماركسيين "الأرثوذكسيين"، فضلاً عن تلك الانتقادات التي جاءت من مختلف المنظرين السياسيين وغير السياسيين. إلا أن هذه الأطروحات رغم تشاؤميتها الواضحة، فقد كانت ذات تأثير كبير على العديد من قوى "اليسار الجديد"، إذ ساهمت في تغذية وتأجيج استياؤهم ومعارضتهم لكلا النظامين الرأسمالي والشيوعي السوفيتي. علاوة على ذلك، واصل ماركيز لدفاعه عن مطالب التغيير والثورة، ودافع عن القوى الناشئة للمعارضة الراديكالية الجديدة، وبالتالي جلب ذلك عليه، كراهية المؤسسات الرسمية، في حين أنه كان يحظى باحترام الثوريين الجدد¹.

ماركيوز المنظر السياسي لليسار الجديد

رغم نظرة ماركيز (اليائسة) هذه، تجاه النظرية الماركسية في الثورة، إلا أنه لم يفقد الأمل نهائياً في بزوغ أفق ثوري جديد. فتشاؤمته البادية في (الإنسان ذو البعد الواحد) سرعان ما تحولت إلى تفاؤل ثوري في كتب ماركيز اللاحقة، التي تزامن صدورهما مع صعود الحركات الاحتجاجية لـ "اليسار الجديد"، الذي أضحي ماركيز واحد من الإباء الروحيين له في نهاية الستينيات. بعد إصداره لسلسلة من الكتب والمقالات التي مثلت أساساً فكرياً لسياسة "اليسار الجديد" ونقداً عميقاً للمجتمعات الرأسمالية. هذه الكتب هي: "التسامح القمعي" (1965)، "مقال عن التحرر" (1969)، و"الثورة والثورة المضادة" عام (1972).

إذ أناط ماركيز بقوى (ممهدة للثورة) مهمة إفاقة الطبقة العاملة وإيقاظها من سباتها. هذه القوى تمثلت عنده بأدنى الشرائح الاجتماعية من «شريحة المنبوذين واللامتئمين، والعروق الأجنبية، والألوان الأخرى، والعاطلون عن العمل والعاجزون عنه. فهؤلاء يقفون خارج عجلة الرأسمالية - خارج سيطرتها وخارج رفهاها - وحياتهم تعبر عن الحاجة الملحة والمباشرة إلى وضع حد للشروط والمؤسسات الرأسمالية القائمة. إن معارضتهم ثورية حتى وإن لم يكن وعيهم ثورياً²».

1 See - Kellner (Douglas): ibid, p. 26-28.

2 هربرت ماركيز: الإنسان والبعد الواحد، ص 267.

وتأسس فكرة ماركيز هنا حول عدم اندماج تلك الجماعات في المجتمع الرأسمالي، لان هذه الجماعات محرومة من الامتيازات السلعية والاستهلاكية التي يقدمها المجتمع الرأسمالي - تلك الامتيازات نتذكر إنها كانت وراء اندماج الطبقة العاملة -، بحيث تزداد الفجوة في المستوى الاستهلاكي بين هؤلاء وبقية طبقات المجتمع، فالرأسمالية عاجزة عن الوصول إلى هؤلاء، وبالتالي فان نظام الحاجات الذي تمارس الهيمنة على الجمهور من خلاله، يصبح غير فعال¹.

هذه الشرائح مثلت القسم الأول من قوى ماركيز الممهدة للثورة، أي (قوى الرفض). أما القسم الثاني منها، فتمثل عنده: جماعات الشباب اللامتمي (الهيبيز)، والطلبة. الذين رأى فيهم قوة مؤثرة بشكل فعلي في التمرد على الأنظمة السياسية والاجتماعية القائمة، بدليل قيادتهم للحركة الاحتجاجية في جامعات الولايات المتحدة وأوروبا². وضم إليهم كذلك مثقفي الطبقات الوسطى الأكبر سناً. فقد شكل هؤلاء (الانتليجنسيا) الممهدة للثورة³. إذ وجد فيهم ماركيز ما اسماه بـ (الحساسية الجديدة)

التي ترسم طريق الارتفاع بغرائز الحياة عن الغرائز العدوانية، وتحقق ""الرفض العظيم"" الذي يمكن من خلاله تحرير الإنسان من العقلانية التكنولوجية الأدائية⁴. وهيمنة (مبدأ المردود) المنظم للمجتمع الطبقي، نحو إعادة إنتاج الحضارة وفق أسس جديدة⁵.

إن رؤى ماركيز هذه، التي انتهت إلى التشكيك بالفعل الثوري للطبقة العاملة، والتحول عنه إلى قوى جديدة للثورة. تم تقييمها من قبل الباحثين في هذا الموضوع على أنها خروجاً على أسس فلسفة ماركس، "الذي يجادل ماركيز بشأن انتمائه إليها"، فمفهوم البروليتاريا ليس جوهرية في نظرية ماركس

1 حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيز، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993، ص 207.

2 المصدر نفسه، ص 208.

3 هربرت ماركيز: نحو التحرر (فيما وراء الإنسان ذو البعد الواحد)، ترجمة - ادورد الخراط، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1972، ص 24.

4 قيس هادي احمد، المصدر السابق، ص 163.

5 إيمان حيدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيز، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2005، ص 284-285.

الاجتماعية، بل هو بحق، يمثل نقطة بدايتها، فهي وفق تأكيدات ماركس الذات الثورية للمجتمع الحديث وأمل الانعتاق، وهي الرمز الذي قامت عليه النظرية الماركسية بأكملها. في حين جاءت نظرة ماركيز إليها يائسة وكان أمله فيها واهياً إلى حد كبير. من هنا واجهت (الماركسية الجديدة) التي قدمها ماركيز نقداً حاداً تمثل بوصفها (ماركسية بدون بروليتاريا)¹.

كذلك، وصفت قوى ماركيز الجديدة للثورة (أو بالأحرى الممهدة لثورة)، بأنها قوى هامشية ذات طبيعة ضعيفة، فالمهمشين من سكان الأحياء الفقيرة والسود والعاطلين عن العمل، إضافة إلى الشباب اللامتمتع والطلبة، هي من الفئات الصغيرة من البورجوازية ومن الفئات الدنيا من العمال، وهم لا يمثلون غالبية المجتمع. بالتالي، فإن دعوة ماركيز-وفق نقاده- للثورة لن تفضي إلا إلى طريق مسدود، لأنها تخلت عن النضال الاجتماعي المنظم المتمثل بالصراع الطبقي التي وصفها ماركس².

يقول أحدهم منتقداً مفهوم ماركيز للثورة: «الثورة وفق الماركسية هي ثورة الأغلبية العاملة المستغلة ضد الأقلية المالكة الاستغلالية، في حين إن الثورة عند ماركيز هي ثورة الأقلية ضد الغالبية. وإن ماركيز سلم... بأن الثورة إنما تتحقق عن طريق الصفوة التربوية أي الدكتاتورية التربوية³».

إن هذه الانتقادات بشأن (هرطقة) ماركيز، سوف تصح إذا ما كان ماركيز قد انتدب قواه البديلة للثورة بديلاً نهائياً لقوى الثورة التقليدية، أي البروليتاريا، أما إذا كانت تصريحات الأخير تشير إلى عكس ذلك، فإن هذه الاتهامات تغدو باطلة ولا طائل منها.

إذا ما نقبنا في نصوص ماركيز سنتبين مدى التشويه الذي لحق أفكاره بسبب منتقديه. فهو رغم اعترافه باندماج الطبقة العاملة في النظام الرأسمالي وتخذل

1 ينظر - حسن محمد حسن: المصدر السابق، ص 119. كذلك- توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة- سعد هجرس، مراجعة- محمد حافظ دياب، دار اوياء، بنغازي- ليبيا، ط2، 2004، ص 133.

2 محمود امين العالم: ماركيز أو فلسفة الطري المسدود، دار الآداب - بيروت، ط1، 1972، ص 159-164. كذلك - السدير ماكنتير: ماركوز، ترجمة- عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1971، ص 57.

3 محمود امين العالم: المصدر السابق، ص 164-165.

وعينها الثوري، إلا أنه لم ير مطلقاً بقوى (اليسار الجديد) بديلاً عنها، إذ يقول: «ما زال صحيحاً إن التغيير الراديكالي للنظام الاجتماعي، اليوم، يعتمد على الطبقة التي تتكون منها القاعدة الإنسانية لعملية الإنتاج في البلاد الرأسمالية المتقدمة، أي على الطبقة العاملة...-فهى- لم تفقد دورها التاريخي وما زالت هى المحرك الرئيس للتحويل¹)). إلا أنها فى المرحلة الراهنة تتخذ مواقف محافظة، وهى بحاجة لعوامل مساعدة خارج هذه القوى، لانجاز ذلك التحويل، (أي الثورة). فهى وفق ماركيز)) طبقة ثورية {بالذات} وليس {من اجل الذات}، وان ثويرها يتوقف على العوامل المساعدة {الخارجية} عليها².

لقد تمثلت هذه العوامل المساعدة، عند ماركيز (بقوى الرفض) الجديدة - التي اشرنا إليها ن قبل- فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، هذه القوى ليست ثورية بذاتها، بل أنها يمكن أن توصف بأنها، محفزة وممهدة للثورة.³ إذ يقول ماركيز: «إن من الزيف أن نزعّم إن معارضة الطبقات الوسطى بسبيلها إلى إن تحل محل البروليتاريا فى وظيفتها كطبقة ثورية، وان حثالة البروليتاريا تغدو قوة سياسية راديكالية... أنها ضعيفة التنظيم، بل لا تنظيم لها على الإطلاق. إلا إن وعيها وحاجتها تقوم بدور العامل الكيميائي المساعد فى الثورة⁴)).

لقد أراد ماركيز إن يلتقي العاملان التاريخيان للثورة، العامل الموضوعي والعامل الذاتي - رغم انه جسدهما فى جماعات اجتماعية مختلفة، بل متعارضة. ألا إن ذلك جاء وفقه استجابة ومواكبة للتغيرات التي طرأت على بنية الرأسمالية المعاصرة - «فالعامل الموضوعي، أي القاعدة الإنسانية لعملية الإنتاج التي تستند بها المجتمع القائم، يظهر فى الطبقة العاملة الصناعية، فهى رصيد وينبوع الاستغلال، أما العامل الذاتي، أي الوعي السياسي، فيظهر فى شباب الانتليجنسيا اللامنتمى⁵)).

1 هربرت ماركيز: نحو التحرر، ص 68.

2 المصدر نفسه، ص 68.

3 ينظر العالم - (محمود امين): المصدر السابق، ص 171.

4 المصدر نفسه، ص 66.

5 المصدر نفسه، ص 71.

وهكذا، نجد في نصوص ماركيز إجابات عميقة لمنتقديه، إذ اتضح إن مفهوم ماركيز للثورة لا يتطابق مع الوصف الذي أطلقه أحدهم «(ثورة الأقلية ضد الأغلبية.¹)»، بل إن الأقلية والأغلبية يسيران وفق أفكاره يسيران جنباً إلى جنب. أما وصف «(طريق الثورة لديه يمر عبر الصفوة التربوية²)»، فهو ليس مثبته في نظريته وليس معيب مطلقاً، فهذا المفهوم بمعناه العام يسكن في قلب النظرية الماركسية ذاتها، إذ إن آراء ماركيز المتعلقة بدور (الانتليجنسيا) في الثورة - التي تمثلت لديه بالطلبة والشباب اللامتمتعين ومتقفي الطبقات الوسطى -، ليست بعيدة عن آراء المفكر الماركسي الإيطالي (انطونيو غرامشي) ومفهومه عن (الثقافة العضوي). كذلك نجد لها شبيهة من الدور الذي يحتله مفهوم (الحزب السياسي) في النظرية الماركسية وفق (لينين)، المتمثل في تنمية الوعي السياسي الثوري لدى الجماهير. فضلاً عن، إن ماركس ذاته قد أشار إلى ما يشبه "مفهوم الصفوة" أو "الانتليجنسيا" حين أكد على «(إن الشيوعيين هم عملياً أكثر قطاع في أحزاب الطبقة العاملة تقدمية... وهم يمتازون عن جماهير البروليتاريا بامتلاكهم فهماً واضحاً لمسيرة الحركة البروليتارية وأوضاعها وأهدافها العامة³)»، فلماذا يوجه اللوم إلى ماركيز إذن؟

ماركيز راهناً

كان النصف الثاني من عقد الستينات، هو ما شهد أوج شهرة ماركيز، بعد إصداره لعدة كتب ومقالات ذات طابع سياسي راديكالي واضح، تزامن وتوافق مع الحركة الاحتجاجية في أمريكا ضد الحرب في فيتنام، ومع حركة التحرر الوطني في البلدان المستعمرة، ومع حركة الحقوق المدنية للزنوج الأمريكيين، وخصوصاً مع الحركات الاحتجاجية للطلبة في أمريكا وأوروبا عام 1968 المطالبة بالثورة الجنسية والثقافية والتعليمية. ففي هذه المرحلة من التأثير الأعظم لأعماله، نشر ماركيز العديد من المقالات أيضاً، وألقى محاضرات وسط تجمعات الطلاب

1 محمود أمين العالم: المصدر السابق، ص 164.

2 المصدر نفسه، ص 165.

3 ماركس (كارل) وفردريك انجلز: البيان الشيوعي، ترجمة وتقديم - محمود شريح، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، ط1، 2000، ص 56..

اليساريين في جميع أنحاء العالم..، حيث سافر على نطاق واسع ونوقشت تكراراً أعماله في وسائل الإعلام، ليصبح واحداً من المفكرين الأميركيين القلائل الذين حصلوا على هكذا اهتمام. وهو لم يتنازل عن رؤيته الثورية وواصل دفاعه عن اشتراكية تحررية.

وبعد ان اكتسب طلاب ماركيز نفوذاً أكاديمياً طيباً لتعزيز أفكاره، وبعد الجدل العنيف الذي اثاره منتقديه. غدا ماركيز مركزاً محورياً في الحياة الفكرية الأميركية. خصوصاً، والأوربية بشكل عام. حتى وفاة ماركيز عام 1979.

فمنذ ذلك، كان تأثيره الفكري في أفول، بعد ان كان واحداً من المنظرين الراديكاليين الأكثر رواجاً وشهرةً في الستينيات والسبعينيات، وربما كان انحسار حركة "اليسار الجديد" التي كانت تدين بأفكاره، يساعد على تفسير هذا التراجع في حضور ماركيز ثقافياً وسياسياً في مقابل الاهتمام الكبير في كتابات فوكو، دريدا، بودريار، ليوتارد، وغيرهم من فلاسفة "ما بعد الحداثة" الفرنسيين، أو منظري ما بعد البنيوية.

إلا إنني أجد أن العودة إلى فكر هذا الفيلسوف، وتحليل مضامينه المتنوعة العميقة ستكون ذات فائدة كبيرة، خصوصاً ونحن هنا في البلدان العربية، كنا قد قرأنا أفكاره، عبر عدد من الدراسات لبعض الكتاب الأكاديميين العرب، التي جاءت في مرحلة التوجهات "الاشتراكية" القومية، فكانت آراء أصحابها معصوبة بعصاة الايدولوجيا، ومنفعلة بأثر نقد ماركيز للدولة السوفيتية. معلنة تأمره على الاشتراكية والبروليتاريا. في حين أثبتت التطورات التاريخية عمق آراء ماركيز التي أشرت خطأ التطبيق السوفيتي وتوقعت انهياره..، ثم أخيراً أعلن "الربيع العربي" إن الطبقة العاملة هي ليس المسيح المنتظر الذي سيأتي حتماً ليقبّل التاريخ ويقود الثورة، بل إن القوى الجديدة المتلاحمة معها هي من سيؤجج تلك الثورة، إذ كان الشباب العربي المثقف والمهمشين من العاطلين عن العمل وأبناء "العشوائيات" هم من صنع ثورات الربيع العربي، دلالة على صدق تنبؤات ماركيز، التي سخر منها الكثيرون فيما مضى.

اريك فروم

(1980-1900)

أريك فروم

نحو علم نفس اجتماعي تحليلي

د. قاسم جمعة

قسم الفلسفة/الجامعة المستنصرية

نبذة عن حياة وأعمال أريك فروم*

23 مارس - 1900، ولد أريك بنشاس فروم في فرانكفورت. حصل على البكلوريا، بما فيها فصلان دراسيان في القانون. ودرس علم الاجتماع والنفس والفلسفة في مدينة هايدلبرغ. حصل على الدكتوراه على يد (الفريد فيبر) عن القانون اليهودي في علم الاجتماع. 1924 اصدر منشوراته الاولى بصفته تابعا للتحليل الفرويدي الارثوذكسي. 1929- اشترك في تأسيس معهد جنوب المانيا في فرانكفورت، تعلم في معهد برلين التحليل النفسي على يد هانز ساكس 1930- اصبح عضوا في معهد البحث الاجتماعي في فرانكفورت. 1934 الانتقال الى نيويورك والاستمرار في العمل في معهد البحث الاجتماعي في جامعة كولومبيا في نيويورك والعمل المشترك مع هاري سوليفان وكارين هورني. 1938- الانفصال عن المعهد. 1980- موت أريك فروم.

أعماله وأثاره:

1922- كتابه اطروحة الدكتوراه عن القانون اليهودي في علم الاجتماع في جامعة هايدلبرغ بإشراف الفرد فير شقيق ماكس فير. 1927- كتب بحثا بعنوان السبت 1929- كتب بحثا بعنوان التحليل النفسي والاجتماع. 1930- كتب كتابه تطور العقيدة المسيحية وكتب بحثا بعنوان الدولة مربيا نحو علم النفس الجنائي. 1931- كتب بحثا بعنوان السياسة والتحليل النفسي. 1932- كتب بحثا بعنوان حول منهج ووظيفة علم النفس الاجتماعي التحليلي، ملاحظات حول التحليل

النفسي والمادية التاريخية. 1932- كتب بحثا بعنوان علم الشخصية التحليلي النفسي واهيتها بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي. 1934- كتب بحثا بعنوان اهمية علم النفس الاجتماعي لنظرية حق الام. 1935- كتب بحثا بعنوان الشرط الاجتماعي للعلاج بالتحليل النفسي. 1936- كتب بحثا بعنوان ميدان علم النفس الاجتماعي 1936- كتب مقالا بعنوان عن الشعور بالعجز. 1938- كتب مقالا بعنوان الفلسفة الاجتماعية لعلاج الارادة عند اوتورانك. 1939- كتب مقالا بعنوان الانانية وحب الذات. 1941- الخوف من الحرية (كتاب). 1942- الايمان كعلاج للشخصية (مقال). 1943- الجنس والشخصية (مقال). 1947- التحليل النفسي والاخلاق. وهو عنوان كتابه الصادر بالانكليزية الانسان من اجل ذاته. 1949- عن علم الشخصية التحليلي النفسي وتطبيقها في فهم الحضارة (مقال). 1950- التحليل النفسي والدين (كتاب). 1951- الحكايات والاساطير والاحلام مدخل الى اللغة المنسية (كتاب) 1951- كتب مقالا بعنوان الرجل والمرأة. 1955- المجتمع السليم (كتاب) 1955- تاثيرات المذهب الراديكالي لنظرية الغرائز على الانسان -رد على هربرت ماركيز (مقال) 1955- كتب مقالا بعنوان حالة الانسان الراهنة او شرط الانسان الحاضر 1955- التحليل النفسي بوصفه علما (مقال). 1956- فن الحب (كتاب) وكتب مقالا يرد به على هربرت ماركيز. 1957- الانسان ليس شيئا (مقال). 1959- التحليل النفسي علم ام تعصب (مقال) 1959- سيجموند فرويد شخصيته وتأثيره- بالانكليزية بعنوان مهمة فرويد تحليل شخصيته واثره (كتاب). 1960- التحليل النفسي وبوذية الزن (كتاب) 1960- البيان الاشتراكي الجديد (مقال) 1960- اسباب نزع السلاح من جانب واحد (مقال) 1960- هل يمكن ان يسود الانسان (كتاب). 1961- مفهوم الانسان عند ماركس (كتاب) 1961- التفكير السليم في السياسة الخارجية (مقال) 1961- البرنامج الشيوعي الجديد، اوراق عمل للسياسة الالمانية والعالمية (مقال) 1961- الشيوعية والتعايش السلمي والعمل المشترك (مقال). 1962- ماوراء الاوهام، اهمية ماركس وفرويد (كتاب). 1963- العقيدة المسيحية ومقالات اخرى (مقال) 1963- الشخصية الثورية (مقال) 1963- المذهب الانساني والتحليل النفسي-سلسلة باشراف فروم. 1964- روح الانسان وقدرته

على الخير والشر (مقال). 1965- تطبيق التحليل النفسي الانساني على النظرية الماركسية (مقال). 1966- سوف تكونوا كلاله. (كتاب). 1968- ثورة الامل- نحو تقنية انسانية او انسنة التقنية. (كتاب) 1968- مساهمة ماركس في معرفة الانسان (مقال). 1970- ازمة التحليل النفسي- مقالات عن فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي. (كتاب) 1970- اشترك مع ميشيل ماكوبي في دراسة ميدانية بعنوان علم الشخصية التحليلي النفسي في النظرية والتطبيق. شخصية المجتمع في احدى القرى المكسيكية. 1970- 1976- التملك والوجود (كتاب).

اريك فروم بين فرويد وماركس

من النقد إلى التأويل:

يستلهم اريك فروم، كل من فرويد وماركس ضمن نظريته النقدية، من خلال رؤية وتأويل أنثروبولوجي، لاحتواء التناقضات الجوهرية بين الاثنين، ومن ثم بناء منهجية فلسفية إنسانية تسهم في معرفة العالم الاجتماعي-النفسي، وهو ماأراده فروم من علم النفس الاجتماعي التحليلي.

يلتقي النقد الفرومي تجاه فرويد وماركس في نقاط مفصلية مهمة، ويتباين في البعض منها. رغم ذلك، فإن العملية النقدية-التأويلية تسعى لردم البون الشاسع بين التحليل النفسي والماركسية، وتقريب وجهات النظر معرفياً ومنهجياً، لتكوين مدخل مهم، لفهم طبيعة وحاجات الإنسان ودوره في التاريخ الإنساني، وعلاقته بالمجتمع وبالحضارة، فضلاً عن هذا، فهم العوامل السيكولوجية والاجتماعية التي تحكم الإنسان.

فالنظرية النقدية الفرومية تطرح فهماً يمزج التحليل الفرويدي والماركسي معاً. وتطمح إلى خلق مجال توفقي بين فرويد وماركس، يتلافى النقص السيكلولوجي الذي تعانيه الماركسية، والنقص السيكلولوجي الذي يعانيه التحليل النفسي الفرويدي، لذا تستخرج دلالات نفسية متناثرة في نصوص ماركس لكي يعوض النقص السيكلولوجي الموجود في دراسة البنية الاجتماعية الاقتصادية داخل المنهج المادي التاريخي. كذلك الحال مع فرويد، وإن كنا نعتقد أن التحليل الفرويدي لايلغي الحس الاجتماعي في دراسة الظواهر النفسية.

ومن الجلي انحياز النظرية الفرومية لسيولوجيا ماركس في مواقع كثيرة، سعيًا منها، لتخليص الفرويدية من عقمها. بعبارة أدق، انه يستثمر الماركسية أخلاقياً واثروبولوجياً، لخلق فضاء تواصل مع التحليل الفرويدي، مبيناً في البدء أوجه القصور في خطاب كل منهما، الا ان هذا لايعني ان النظرية النقدية الفرومية، تقلل من شأن التحليل الفرويدي، بل العكس، حيث يكرر فروم مراراً، مآثر وعظمة فرويد والتحليل النفسي في أغلب أعماله، بمعنى ان فروم برأينا بقي فرويدياً-ماركسياً، رغم نقده الشديد لأفكارهما، والذي تعزز أخلاقياً واثروبولوجياً ودينياً. إن فروم يسعى إلى بيان مدى الإشكالية التي يقع فيها التحليل الفرويدي وأوجه التقصير المنهجي في خطاب المؤسس، لاسيما في فهم طبيعة الإنسان ودوافعه وحاجاته وعلاقته بالآخرين وكيفية العلاقة بين الفرد والمجتمع والحضارة. ويقابل هذا السعي المذكور، الرغبة الصريحة لتلافي التحريفات وألوان التشويه التي طالت التحليل النفسي والماركسية، وطروحاهما، التي لم تعر أهمية للشأن السيكلولوجي للفرد والمجتمع بالنسبة للماركسية، وللشأن الاجتماعي بالنسبة للفرويدية.

وإذا كنا قد أوحينا بأن فروم يقف إلى جانب الرؤية الاجتماعية الماركسية بالضد من الرؤية الفرويدية ذات الطابع البايولوجي، فإن هذا لايعني التطابق التام مع ماركس والاختلاف العميق مع فرويد، بل يعني الوقوف بمسافة نقدية واحدة، تتراوح بين ماركس وفرويد، لخلق توازن فلسفي إنساني، يلغي تناقض وتضارب الآراء الفكرية بينهما، إذ يقول: "أود أن أتكلم عن أفكار فرويد وماركس، وعلى تصوراتهما النظرية وعلى التناقضات بينهما وعلى الكيفية التي يستطيع المرء أن يتوصل بها، بحسب رأيي، إلى تركيب حين يحاول أن يفهم هذه التناقضات ويلغيها"¹.

وعلى الرغم من اختلافات التحليل الفرويدي والماركسي، فإن نظرية فروم الانسانية تكشف نقاط الالتقاء والاشترك التي تجمع الرؤيةتين، سيما في مسائل:-

1. الشك.
2. الحقيقة بوصفها مصدراً للتحرر من الأوهام.

1 اربك فروم، ماوراء الأوهام ت صلاح حاتم، دار الحوار دمشق، ط1 1994 ص 18.

3. النزعة الإنسانية.

4. المنهجية الديناميكية والجدلية في التحليل الفرويدي والماركسي على التوالي¹.

فالتحليل الفرويدي-الماركسي يهتم بتحرير الإنسان من أوهامه، عبر الشك وصولاً إلى حقيقة دوافعه وعلل سلوكه وتفكيره الواعي.

رغم ما ذكر أعلاه، فإن أوجه التلاقى والتقارب بين التحليل الفرويدي والتحليل الماركسي عديدة، مثلما هي أوجه اختلافاتهما، علماً أنه ينبغي الالتفات إلى أن المنهجية الفرويدية والماركسية ذات طابع تفسيري لا تنبؤي، حيث افهما يتميان إلى العلوم الإنسانية التي لا يحقق طموحها العلمي، الدقة، بالصورة التي يمكن أن تجعلها علوماً تنبؤية. فما يجعل الماركسية والفرويدية متقاربة أكثر، يتجلى في اشتغالهما على حقول السياسة والأخلاق والدين والتربية وتطور المجتمعات البشرية، فضلاً عن الرؤية المنهجية الساعية لفهم السلوك الإنساني². فالقدرة التفسيرية لاتودي بنظرية ما نحو الايديولوجيا، بعبارة أخرى، أن التفسير النظري لا يؤدي إلى الوقوع بمرض الايديولوجيا، إلا إذا كان تفسيراً تنبؤياً يطرح تصورات الفكرية بشكل يعكس مدى حتميتها. ولعل هذا الموضوع من الأهمية بمكان، بحيث تحولت بسببه الماركسية والفرويدية من الإطار العلمي إلى الإطار العقائدي الجامد، ومن ثم قضت الايديولوجيا على الروح العلمية، مما يدفع إلى القول، بأن الماركسية أصبحت أيديولوجيا، عندما انسلخ عنها البعد الثوري، لاسيما عندما ارتبطت بنظم سياسية، لم تراع التحولات التاريخية التي غابت عن أنظار ماركس واتباعه كما يرى أحد الباحثين، بحيث أن ماركس لم يأخذ بالحسبان تلك التطورات ولم يستطع التنبؤ بها، بعكس فرويد، الذي هو (ثوري) بالمعنى العقلي والوجودي، لاسيما أنه لم يطرح رؤيته العلمية السيكولوجية بوصفها فلسفة للتاريخ³، بل بوصفها سيكولوجيا علاجية اجتماعية.

1 أريك فروم، المصدر نفسه، ص 21-32.

2 بورن أوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ت: سعاد الشرقاوي، دار المعارف، مصر، 1972، ص 135 وما بعدها. وكذلك ص 11 وما بعدها.

3 بير فوجيرولا: الثورة الفرويدية، ت: حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1972، ص 7 وما بعدها. هذا الرأي لا يتوافق مع رؤية فروم النقدية تجاه فرويد بوصفه مفكر طرح تصوراً عن فلسفة التاريخ أو مخططاً دون أن يعطيه شكلاً منهجياً كما عبّر فروم، ينظر: أريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ص 53.

ورغم ذلك، عندما تنبأ ماركس بتزايد الكتل البشرية، نتيجة لتطور الرأسمالية، صاغ نبوءته بصورة محددة إلى درجة بعيدة، مما أدى هذا إلى ان يتسلح البعض بهذا التنبؤ للمناداة بأن الأحداث أثبتت انه لم يكن على صواب. وإذا كان ماركس قد تنبأ بعدم استقرار متزايد للرأسمالية... فهل يمكن اعتباره مخطئاً كبيراً؟ نستطيع أن نقول ونحن على حق ان النبوءة تحققت في المبدأ وإن اتخذت تفاصيل الأمور اتجاهات مختلفة بعض الشيء¹.

يختلف التعليل وفقاً لرؤى الباحث، هذا مما لا ريب فيه، أما ان تُلغى تبعية ما يحدث من نظرية معينة، كانت قد تنبأت به في يوم من الأيام، فهذا مما لا أملك عليه سلطاناً؟! وبذا فإننا نرفض كل آليات التبرير الايديولوجي، فالنظرية مسؤولة عن ما يحدث بقدر ماتوحي وتؤكد عليه، فكيف نعلل النازية وأنظمة الحكم الفاشية، إذا لم نحاسب الأطر النظرية التي بشرت بها؟ وماهي الآليات النظرية مثلاً التي يتأسس عليها الاستغلال الرأسمالي؟ كيف نترك خطابات العنف المقدس الديني والعلماني الحاضرة اليوم، بدون أن نفهم ما يؤسسها نظرياً ونحاسبه عقلياً ووجدانياً؟! صحيح إن هنالك فرقاً بين النظرية والتطبيق، إلا ان هذا لا يلغي محاكمة النظرية على عقمها وسوء تفسيرها وآليات تبريرها للعنف والاستغلال والموت المجاني!. ان النظرية النقدية الفرومية تحارب الايديولوجيا وتسطيع الوعي الإنساني من خلال التأكيد على أهمية العقل النقدي ذي الطابع الإنساني. لذلك توجه سهام نقدها، لأغلب أفكار التحليل الفرويدي، سواء ما يتعلق بطبيعة التحليل النفسي العلاجية والعلاقة بين المحلل والمريض، ومفاهيم التحليل النفسي ذاته، أو ما يتعلق بالإنسان والمجتمع والحضارة، وحاجات الإنسان الأساسية ودوافعه وطبيعته الحقيقية، والعلاقات الاجتماعية هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينتقد فروم أطروحات فرويد حول الدين والسياسة ودور المجتمع. يتجلى كل ذلك عن طريق مفاتيح علم النفس الاجتماعي التحليلي الإنساني، الذي يبحث في الفردي عما هو

1 بورن اوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ص 137. نحن لانوافق على رأي المؤلف الرامي إلى التفريق بين صحة النظرية وخطأها بمعزل عن صحة التنبؤ أو تحققه أو عدم تحققه. فهناك فرق بين التفسير والتنبؤ، لكن برأينا يتحقق البعد النقدي للنظريات متى ما تلازم التفسير والحدث والتنبؤ.

اجتماعي وبالعكس، بعبارة أوضح، يدرس عوامل الالتقاء الحضاري للشأن الاجتماعي والاقتصادي والسيكولوجي واللاهوتي.

إن المنهجية السيكوناثروبولوجية، ذات الطابع الفلسفي، التي يدينها فروم، تفضح ماهو مختبئ في الفرويدية والماركسية على حد سواء، والذان لم يتجاوزا أفق الحضارة البرجوازي المادي، لنقل بعبارة أدق ان النظرية النقدية تكشف عن الأصل اللامفكر فيه في المدرستين، فالإهمال الذي تلقاه النواحي النفسية في المنهجية المادية الماركسية على سبيل المثال، كان سبباً لعدم إدراك الدوافع الحقيقية للسلوك البشري مما أدى بالماركسية للوقوع في خانة التشويه الايديولوجي والتسطيح الفكري كما عبّر عن ذلك جان بول سارتر¹.

إن عمل فروم الفلسفي، يتطلب استجلاء وتوضيح نقاط التشابه والاختلاف بين الفرويدية والماركسية، لكي يتسنى القيام بعملية تركيب فكري بينهما، تسهم في إغناء النظرية النقدية الانثروبولوجية.

ويؤكد فروم كثيراً أهمية ماركس وفرويد ودورهما التنويري في بيان أوهام العقل الغربي وآليات تزييف الوعي والحقيقة، وكشف الأباطيل ومظاهر التضليل الايديولوجي التي حرّفت الحقائق وأخفتها عن الإنسان. ويشيد فروم، بكل رواد التنوير الباحثين عن الحقيقة بإزاحة الأوهام إذ يقول: "لقد زعزع نيتشه التفاضل القانع، تفاؤل القرن التاسع، وكذلك فعل ماركس، ولكن بطريقة مختلفة وجاء تحذير آخر بعد هذا بقليل من فرويد، ومن المؤكد ان معظم تلامذته لم تكن لديهم سوى فكرة ساذجة للغاية عما يجري في المجتمع..."². ولايفوت فروم، ان يذكر لنا أمثلة عن رواد البحث عن الحقيقة، أمثال كيركجارد وكافكا³.

الماركسية والتحليل النفسي الفرويدي، هما وسيلتان لمعرفة الإنسان تكمل أحدهما الأخرى أولاً، وانهما معاً يشيران علينا بطرق علاجية وعلامات للتوجيه في حل مشكلاتنا ثانياً، ويدرسان ماهو لامعقول اجتماعياً بالنسبة للماركسية وفردياً

1 جورج طرايشي: سارتر والماركسية، ص 63 ومابعدها. وينظر امام عبد الفتاح امام: المشروع الانثروبولوجي عند سارتر- ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان امين- دار الثقافة مصر 1979 ص 355 ومابعدها.

2 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 15-16.

3 المصدر نفسه، ص 110.

بالنسبة للتحليل النفسي ثالثاً¹، لذلك فإن مايرر الأهمية العلمية التنويرية للماركسية والتحليل النفسي، هو ان العالم الذي يسوده اللامعقول (نفسياً واجتماعياً) يتطلب من العلم بحث هذا اللامعقول²، وهو العمل الفكري الذي تصدى له التحليل الفرويدي الماركسي. كل ما يذكرا علاه، لا ينفي العوز الذي تعانيه المادية الجدلية، الناجم من غياب البعد السيكلولوجي في دراستها للإنسان فردياً واجتماعياً، عليه فإن كل النقد العميق الذي تمارسه الماركسية للامعقول الاجتماعي، لا ينضج ويثري، إلا بروافد التحليل النفسي، التي تخرج الماركسية من ضيق الأفق الايديولوجي النابع من الجهل السيكلولوجي للامعقول الاجتماعي³. كذلك الحال مع الفرويدية في تغافلها لدور اللاوعي الاجتماعي، مما يؤدي إلى الوقوع في الجمود والتدهور⁴.

من الأهمية ذكر رأي فرويد بالماركسية، والذي هو برأينا، مأسوف يكرره فروم في نقده للماركسية خاصةً تغافلها عن دور وقيمة العوامل النفسية، اذ يقول فرويد: "إنني آسف لقصور معرفتي بها.. إن أبحاث كارل ماركس في بنية المجتمع الاقتصادي وفي تأثير الأشكال المختلفة للتنظيم الاقتصادي في كل مجالات النشاط البشري قد أصبح لها اليوم نفوذها الأكيد.. وبديهي ان الماركسية لاتدين بقوتها لا لتصورها للتاريخ أو لتنبؤاتها المستقبلية التي تستخلصها من هذا التصور، وإنما لإدراكها الواضح لفعل الظروف الاقتصادية وتأثيرها الحاسم في الإنتاج الفكري والفني والأخلاقي للإنسان. وهكذا أمبط اللثام عن جملة من العلاقات والترابطات السببية التي كادت تكون مجهولة حتى ذلك الحين، غير انه لا يمكن التسليم بأن العوامل الاقتصادية هي العوامل الوحيدة التي تحدد سلوك الناس في المجتمع، فمن الحقائق التي لا سبيل إلى إنكارها ان مختلف الأفراد والشعوب والسلالات، لا يكون سلوكها واحداً في نفس الظروف الاقتصادية. وهذه حقيقة تيرهن بذاتها، على ان العامل الاقتصادي لا يمكن أن يكون العامل الحاسم الوحيد، بل من المحال أن نفهم

1 بورن اوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ص 135-136.

2 بورن اوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ص 136.

3 المصدر نفسه، ص 164.

4 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 110.

كيف يُغض النظر عن العوامل النفسية حين يتعلق الأمر بردود فعل الكائنات البشرية الحية؛ لأن هذه العوامل لاتساهم في إقامة الظروف الاقتصادية فحسب، بل تحدد كذلك أفعال الإنسان، والإنسان لا يستطيع أن يعمل حتى وهو يتمثل لهذه الظروف، إلا من خلال دوافعه الغريزية البدائية، كغريزة البقاء، والعداونية، والحاجة إلى الحب، والحاجة إلى التماس اللذة وتقادي الألم. ولقد أكدنا.. الدور الذي تقوم به الأنا الأعلى، تلك السلطة التي تمثل تقاليد الماضي ومثله، والتي تقاوم الضغط الذي تصنعه الظروف الاقتصادية الجديدة، لمدة من الزمن. وأخيراً، يجب أن لاننسى ان الجماعة البشرية تغشاها- وهي خاضعة للظروف الاقتصادية- عملية تطور ثقافي يسميها البعض بالحضارة وهي عملية تتأثر من دون شك، بجميع العوامل الأخرى، لكنها مستقلة على التحقيق عنها من حيث نشأتها، فهي تحول الغرائز عن أهدافها الأصلية، وتحمل الناس على أن يتمردوا على ماكانوا يبيحونه ويحتملونه من قبل. ويبدو فضلاً عن ذلك، ان التوطد المطرد للروح العلمية إحدى نتائجها الأساسية، فمن أراد أن يجعل من الماركسية علماً حقيقياً من العلوم الاجتماعية، تعين عليه أن يحلو الدور الذي يقوم به كل واحد من هذه العوامل المختلفة تفصيلاً، أي يتعين عليه أن يدرس الاستعداد الجيلي العام للإنسان، وتفاوته تبعاً للسلالة، والتعديلات التي تطرأ عليه بفعل الظروف الاجتماعية والنشاط المهني وطرق كسب الرزق، وأن يفحص كيف تتضافر هذه العوامل المختلفة بعضها مع بعض أو يتنافر بعضها مع بعض¹. ومثلما يستثمر فروم الرؤية الفرويدية النقدية تجاه الماركسية، سوف يستثمر رؤية ماركس النقدية بصدد علم النفس وإهماله للبعد الاجتماعي-الاقتصادي حيث يقول ماركس "إن تاريخ الصناعة والوجود الموضوعي المكون للصناعة، هما كتاب القوى الإنسانية الجوهريّة المفتوح، سيكولوجيا الإنسان الحاضرة عياناً، التي لم يكونوا إلى الآن يتصورونها في ارتباطها مع ماهية الإنسان، بل دائماً فقط من وجهة نظر علاقة خارجية ما من علاقات

1 فصل عباس: الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، دار المنهل، بيروت، ط1، 2004، ص 111. وكذلك ينظر: بورن اوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ص 8. ينظر كذلك: محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز، ت: فتحي الرقيق، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1994، ص 115.

المنفعة، لأنهم- بما أنهم كانوا يتحركون داخل الضياع- لم يكن بإمكانهم أن يتصوروا كواقع قواه الجوهرية وكفاعلية نوعية إنسانية، سوى الوجود الكلي للإنسان، الدين أو التاريخ في ماهيته المجردة الكلية (السياسة، الفن، الأدب، الخ)... إن علم نفس يبقى مغلقاً بالنسبة له هذا الكتاب، أي على وجه التحديد الجزء الأكثر حضوراً عياناً والأقرب منالاً من التاريخ، لا يمكن أن يصبح علماً واقعياً وغني المحتوى فعلاً، إذ ما يجب أن نفكر عن علم يعطي نفسه مظاهر مالية ويطرح تجريباً هذا الجزء الكبير من العمل الإنساني، ولايساوره الشعور بنقائصه، مادامت كل هذه الثروة التي تفتحها الفاعلية الإنسانية لاتوحي له بشيء، سوى ربما بما يمكن أن يقال بكلمة: "حاجة" "حاجة عادية مبتذلة"؟¹.

إن مايرغب فروم تحقيقه بشكل فعلي، تجلّى في مساهماته الجادة في تأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي، يستلهم الرؤى المذكورة آنفاً، ليتجاوز محدودية علم النفس وعلم الاجتماع، من خلال اعماله المبكرة في معهد البحث الاجتماعي بدايات العقد الثالث للقرن العشرين، من أجل خلق وجهة نظر اجتماعية-نفسية تركز على الماركسية والتحليل النفسي، على سبيل المثال في مقالاته المنشورة في مجلة المعهد، حول منهج علم النفس الاجتماعي ووظيفته وعلم الشخصية التحليلي النفسي وأهميته بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي التحليلي في عام 1932، أضف إلى ذلك دراساته الميدانية في بحثه عن العمال والموظفين المنشور عام 1980، وفي دراسته حول السلطة والعائلة في ملف المعهد المنشور بإشراف هوركهايمر عام (1936)، كل هذه الأعمال وما تلاها بعد الهجرة إلى أمريكا، شكلت الأساس الحقيقي لبلورة علم نفس اجتماعي تحليلي، بغض النظر عن مواقف المعهد المتراوحة بين القبول والرفض لأعمال فروم النقدية تجاه فرويد، والتي كانت مقبولة من قبل رئيس المعهد-هوركهايمر آنذاك، إلا ان التحاق أدورنو بحلقة المعهد الخاصة بعلم النفس، غير المواقف تجاه عمل فروم الاجتماعي النفسي وطموحه العلمي في تطبيق هذه المناهج في دراسات ميدانية، خاصةً ببحثه حول العمال والموظفين، ابعده موقف هوركهايمر عن فروم. مع أهمية الأخذ بالاعتبار طبيعة العلاقة الشخصية بين أدورنو

1 كارل ماركس: مخطوطات 1844 الاقتصاد السياسي والفلسفة، ت: الياس مرقص، منشورات الثقافة، دمشق، 1970، ص 223-224.

وفروم، المبنية على الكراهية والحقد، وغيرها من العوامل التي كان لها دور في إبعاد فروم عن المعهد وانفصاله عنه عام 1939¹. يناقش الأستاذ "فونك" هذه المسألة المهمة في كتابه عن إريك فروم ويستشهد بنص لفروم يقول فيه: في السنوات الأولى للمعهد، طالما كان لا يزال في فرانكفورت وجنيف، لم يعترض هوركهايمر على نقدي لفرويد.. لم يغير هوركهايمر رأيه في السنوات التي كان فيها المعهد في نيويورك، فهو دافع عن الفرويدية الأرثوذكسية واعتبر فرويد بسبب رأيه المادي في الجنس، ثورياً حقيقياً. أنا أظن، إن هذا عمل تم بتأثير أدورنو، الذي انتقدته بشدة منذ ظهوره في نيويورك.."². فالأسباب الخلافية بين فروم والمعهد لم تكن علمية على نحو تام، إذ تخللتها عوامل شخصية عملت على تهميش أعمال فروم وبالتالي فصله عن المعهد. عليه، فإن نقده لفرويد وتحديد لروح التحليل الفرويدي المتجذر في الليبدو الجنسي، بغض النظر عن تطورات فكر فرويد، واسهاماته في تأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي، لم تكن هي العامل الحقيقي فحسب، إذ حضرت العلاقات الشخصية المنفصلة، ولعبت دوراً مهماً في هذا الصدد³.

أولاً- مفهوم الإنسان بين التحليل الفرويدي وعلم النفس الاجتماعي التحليلي:

يتضح مفهوم طبيعة الإنسان وحاجاته الأساسية ودوافع سلوكه وماهية شخصيته عند فروم، عن طريق نقده المزدوج لكل من فرويد وماركس معاً، بالإضافة إلى عملية تأويله الانثروبولوجي لكليهما. بلا شك إن المفهوم الفرويدي كانت له الحصة الأكبر في النظرية النقدية، سيما أن فرويد كان قد طرح تصوره عن الإنسان، بالاستعانة بمصادر معرفية، يكاد ينحصر مفهومها للإنسان في أطر لاتأخذ بالاعتبار إلا الجوانب البيولوجية، أو بمعنى أدق الجوانب المادية الفلسفية

ينظر:

(1) Helmut johach: Erich Fromm, und die kritische theorie des subjects.

p. 1-21 www.from- gesellschaft.de..

Rainer Funk: Erich Fromm: mit selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 2 Rowoht, Hamburg, 1983. p. 97.

3 راينر فونك، مصدر سابق، ص 97 وما بعدها.

للإنسان وحاجاته الجنسية الملحة. لذا فإن التصور الأنثروبولوجي المقدم من قبل النظرية النقدية الفرومية، لا يتوافق مع الصورة الفرويدية المحددة للإنسان في مجال الطاقة الجنسية النفسية -الليبيدو-. ومن جانب آخر لم تسلم الماركسية من الانتقادات، بحيث أُنتقدت بشدة من قبل فروم، لأنها انحسرت في فهمها للإنسان في الجانب الاقتصادي فحسب، مع الأخذ بنظر الحسبان مقدار التشويه والتحريف الايديولوجي لأفكار ماركس بشكل عام وتصورات الانثروبولوجية عن الإنسان بشكل خاص، والتي كانت محط اهتمام وتبني من قبل النظرية النقدية الفرومية. إن البايولوجيا الفرويدية والاقتصاد الماركسي، كانا عرضةً لانتقاد شديد من قبل فروم، فالإنسان ليس مادة بايولوجية تحكمها أبعاداً اقتصادية فحسب، انه كائن خلاق وعضو اجتماعي فاعل لا منفعل فحسب. له حاجات إنسانية تخصه ككائن بشري تميزه بعد ذلك ككائن نوعي، مثلما له حاجات فلسجية-بايولوجية ومادية اقتصادية. فضلاً عن حاجات الإنسان المحددة اجتماعياً وتاريخياً، أي إن الإنسان الفرومي كائن يمتلك قيمة تخص نوعه انثروبولوجياً من جهة، وتخص وجوده الطبقي الاجتماعي-التاريخي من جهة ثانية. وإذا كان ذلك مفهوماً، فإن التصورات الفرويدماركسية تبدو على كل حال، عقيمة على المستوى البعيد.

ويطرح فروم بجرأة مفهومه للإنسان، وبطريقة تأويلية مغايرة لفرويد وماركس. فالفرويدية تصور الإنسان، كائناً بايولوجياً-فلسجياً نفسياً، تحركه دوافع وقوى، نحو غايات ملحة بالضرورة بحسب مبدأي اللذة والألم، طفلاً كان أم بالغاً. كما وضع ذلك فرويد في نظريته حول الجهاز النفسي وصراع الهو والأنا والأنا الأعلى¹.

فطبيعة الإنسان حسب فروم، تتحكم بها عوامل، بايولوجية وحضارية أنثروبولوجية وعوامل اقتصادية-اجتماعية نفسية، وكل عامل منها يؤسس حاجات ودوافع متباينة.

من ذلك نفهم تأكيد فروم للفرق بين طبيعة الحاجات ومصدرها، ومن ثم فالحاجات الأساسية هي حاجات ذات مصدر ثابت لا يتغير، منها حاجات

1 سيجموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، ت: سامي محمود وعبد السلام القفاش، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 2000، ص 25 وما بعدها.

فلسجية-حيوية كالأكل والشرب والعمل، ومنها حاجات ذات مصدر أنثروبولوجي كالحاجة للارتباط بالآخرين أو التواصل من أجل القضاء على العزلة والوحدة. فهناك حاجات ورغبات نابعة من غرائز الأنا لحفظ الذات من جهة وحاجات لحفظ النوع من جهة أخرى. أضف إلى ذلك حاجات تحصل بسبب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتي تُحدث انحرافاً لتلك الحاجات الأساسية، إذ هي وليدة ظروف معينة لاتتعلق بفطرة الإنسان مثلاً حاجته للحب والعنف والتسلط السادي مازوخي والاستمتاع باللذة الجنسية.. الخ¹. إن الحاجات الأساسية الأنثروبولوجية هي مايلور طبيعة الإنسان الحقيقية عند فروم، التي من أهمها الحاجة إلى الارتباط بالعالم أولاً والحاجة إلى التكوين والخلق ثانياً والحاجة إلى التفرد ثالثاً والحاجة إلى التعقل رابعاً والحاجة إلى الام خامساً².

إن النموذج الفرومي، ليس مشروطاً فلسجياً-بايولوجياً كما نوه فرويد، وليس هو مشروط اقتصادياً كما فعل ماركس فحسب، بل انه إنسان مشروط أنثروبولوجياً-اجتماعياً ونفسياً، وطبيعته لاتنحصر في حيز رد الفعل على المستوى السيكلوجي أو الاقتصادي بحسب التحليل الفرويدي الماركسي، بل انها طبيعة مؤثرة في العوامل بقدر ما تتأثر هي بالمقدار ذاته، لذا فالطبيعة الإنسانية "ليست محصلة كلية ثابتة وفطرية بايولوجياً للدوافع كما انها ليست ظلاً لا حياة فيه للنماذج الحضارية. انها نتاج التطور الإنساني لكنها أيضاً لديها ميكانيزمات معينة وقوانين معينة كامنة.."³.

الإنسان الفرومي له حاجات نوعية تخص جوهره الأنثروبولوجي، ولا نريد أن نغالي إذا ما استنتجنا بالقول إن هذه الرؤية الأخلاقية للإنسان، تبقى على كل حال رؤية مثالية-معيارية. ولعل هذا مادفع ماركيز إلى نقد هذه التصورات، على اعتبار انها تصورات أخلاقية ومثالية وروحية⁴، لاتعالج الواقع الحقيقي للبؤس البشري والضياع والقمع السائد في الحضارة الصناعية، رغم الحريات المتوفرة،

1 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 22 ومابعدھا؛ وينظر كذلك: اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 80 ومابعدھا.

2 اريك فروم: المجتمع السليم، ص 20-45.

3 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 26.

4 هربرت ماركيز: الحب والحضارة، ص 317 ومابعدھا.

بحيث يوجه ماركيز نقداً لاذعاً بالقول "في عصرنا الخاضع للنزعة الكليانية، الذي أمسى فيه الفرد تماماً الذات- الموضوع لعملية قلبية تفرغ الشخص (السوي والمعاني) وحتى فكرة التمييز بين "وجود الشخص لذاته" و"وجوده للآخرين" من أي معنى، في هذا العصر الذي فيه الجهاز المتمتع بحضور ممكن شامل دائماً، يعاقب كل من ليس بانقيادي حقيقي بالسخرية والهزيمة، في مثل هذا الوضع يدعو الفيلسوف اللافرويدية، الفرد لأن يكون هو ذاته ولأجل ذاته! فبالنسبة للتحريفي -يقصد فروم- تحولت الحقيقة الخام للقمع الاجتماعي إلى مشكلة أخلاقية..¹ . ولا نريد هنا أن نناقش مقولة ماركيز وبما تحويه من قميش لعمل فروم النقدي، الرامي إلى خلق حياة تحقق للذات كينونتها، وإن كانت مثالية-يوتوبية، واتهامه لفروم بالتحريفية، التهمة التي سوف تلصق به من قبل المعاصرين واللاحقين لماركيز ذاته²، إلا أننا نود أن نقول ان فروم وماركيز ورايش، دفعتهم رغبة حقيقية للدعوة إلى ضرورة تغيير المجتمع القائم، نحو مجتمع أفضل إنسانياً، عبر التحليلات العلمية للمنهجية الفرويدماركسية، وإن كانت تحليلات متباينة في كشف الأعراض والإشكاليات، إلا ان طموحها الانساني بقي هو ذاته. مع الأخذ بنظر الاعتبار إسهامات كارين هورني (1885-1953) وهاري سوليفان (1895-1949) في تطوير الفرويدية من خلال التوجه الحضاري-الاجتماعي، وإن كان فروم يتميز عن هورني وسوليفان في إعطائه دوراً ملحوظاً وأهمية أكبر للعوامل الاجتماعية، اذ انه لا يتركز حول العوامل الحضارية فحسب كما يفعل الآخرون، فالتوفيق بين الماركسية والفرويدية، كان مسعى مهم لأجل فهم الفرد والمجتمع نفسياً واجتماعياً، من خلال علم النفس الاجتماعي التحليلي، الذي يعطي قيمة وأهمية كبيرة للبعد الأنثروبولوجي لطبيعة الإنسان وفهم شخصيته ودوره الاجتماعي³، ولقد دشنها فروم منذ باكورة أعماله الأولى عام 1932 في بحثه المعنون حول منهج علم النفس الاجتماعي ووظيفته الذي كان الهدف منه "تقديم

- 1 هربرت ماركيز: الحب والحضارة، ص 315؛ ينظر كذلك: إدغار يش: فكر فرويد، ت: جوزيف عبد الله، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1986، ص 186 ومابعدھا.
- 2 محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركيز، ت: فتحي الرقيق، دار القارابي، بيروت، ط1، 1994، ص 168؛ ينظر كذلك: اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 19 ومابعدھا.
- 3 فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة، ص 498-499.

عرض شامل، ومحاولة لتوضيح التوليف المنهجي بين التحليل النفسي الفرويدي والماركسية"¹، من أجل خلق مناخ فكري يستوعب فرويد وماركس عن طريق تقديمهما للملائمة بينهما.

لقد جاء الاتفاق بين فروم وهورني وسوليفان، في توجيه الفرويدية نحو جهة جديدة، في أمريكا ثلاثينات القرن المنصرم. يأخذ بنظر الحسبان الملامح الاجتماعية والحضارية والأخلاقية ونتائج العلوم الإنسانية (التاريخ- الانثروبولوجيا- الاجتماع.. الخ) والتي دفعتهم لبناء معرفة علمية عن الإنسان والمجتمع البشري وفقاً لمتطلبات البحث التجريبي²، وبذلك أدت هذه التوجهات الجديدة لا إلى المراجعة النقدية للفرويدية فحسب، بل تطوير رؤى جديدة مغايرة للتحليل الفرويدي، الذي كان يؤكد على نظرية الليبدو الجنسية³، بغض النظر عن التطور الفكري لفرويد وتمييزه لغرائز الحياة وغرائز الموت، والتفريق الفرويدية بين الفرد والمجتمع، واعتقادها بالطبيعة الشريرة للإنسان ومناهضته للحضارة والمجتمع الذي تقع على كاهله مهمة قمع الغرائز الجنسية لتكوين الحضارة. فضلاً عن الجانب التشاؤمي للفرويدية. كل ذلك دفع فروم للقول بأن الفرويدية كانت متحيزة لمنطق الحضارة البرجوازي وتصورتها عن الإنسان⁴، إلا أنه ينبغي تمييز الجهد الفرومي عن بقية زملائه، الذين لم يهتموا بالجوانب الاجتماعية وانحصروا في البعد الحضاري أو الثقافي، إذ يقول فروم "إنني أؤكد تحليل البنية الخاصة لأي مجتمع، وهذا ما لم يفعله فرويد... وما لم تفعله هورني وما لم يفعله سوليفان، لأنهما لم يكونا يهتمان بتحليل المجتمع، كانا مهتمين بالتأثير الثقافي ببساطة.. ولكن ما يظل ضرورياً، من وجهة نظري، هو الجمع بين التحليل النفسي والتحليل العلمي الدقيق للبنية الاجتماعية"⁵. وعليه فالتحليل الفرومي يرغب بتقريب وجهات النظر التحليلية

- 1 فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة، ص 351؛ ينظر أيضاً: فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، ص 246 ومابعداها.
- 2 باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ت: جميل سعيد، مكتبة المعارف، بيروت، 1962، ص 275.
- 3 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 25 ومابعداها.
- 4 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 16-17.
- 5 اريك فروم: فن الإصغاء، ت: محمود منقذ الهاشمي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ص 90.

النفسية من المادية التاريخية، أي إلغاء الاختلاف الموجود بين فرويد وماركس لتأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي، يوسع مجال السيكلوجيا لكي تفهم ماهو اجتماعي "إن مجرد تناول علم الاجتماع لظاهرة ما لا يعني انها لايمكن أن تكون موضوعاً للتحليل النفسي.. إن ذلك يعني فقط إن هذه الظاهرة ليست موضوعاً في علم النفس، وخصوصاً في علم النفس الاجتماعي، الذي يبحث عن الأدوار والخلفيات الاجتماعية للظاهرة النفسية"¹. وهذا يعني إن علم النفس الذي يطمح له فروم، لابد أن يكمل عمل علم الاجتماع والعكس صحيح، يتم هذا من خلال علم النفس الاجتماعي التحليلي، الذي يدرس "السمات النفسية المشتركة لأفراد الجماعة ويحاول أن يفسر هذه السمات المشتركة من خلال مصير الوجود المشترك.. إن علم النفس التحليلي، هو إذن، إدراك البنية الغرائزية لجماعة ما، وموقفها الليبيدي اللاواعي من خلال بنيتها الاجتماعية-الاقتصادية"². فعلم النفس الاجتماعي التحليلي، يدرس ماهو نفسي ضمن ماهو اجتماعي، وماهو اجتماعي ضمن البنية الليبيدية، لذلك يؤكد فروم "يجب أن نفهم الظواهر النفسية الاجتماعية، باعتبارها سياقات تكيف نشيطة وإيجابية للجهاز الغرائزي مع الوضعية الاقتصادية والاجتماعية..³".

فالانقسام بين الفرد والمجتمع والمفهوم الفرويدي للقمع، وطبيعة الإنسان الشريرة والعدوانية، والعلاقة العكسية بين إشباع الرغبات وكتبها ودور المجتمع في القمع أو الكبت، والرؤية البايولوجية للإنسان والصراع بين مبدأ الواقع ومبدأ اللذة، ودور الكبت في خلق العصاب، وإبعاد الفهم الأنثروبولوجي للإنسان من مفكرة مؤسس التحليل النفسي، دفعت فروم إلى مراجعة التحليل الفرويدي نقدياً ودحض تصوراته مع طرح البديل بصدد مؤاخذاته على الفرويدية⁴. لكن بالرغم

1 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 137.

2 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 139.

3 المصدر نفسه، ص 144.

4 فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة العلاجية، دار المنهل، بيروت، ط1، 2005، ص 243-246. ويختلف فروم عن فرويد ويونج في فهم الاحلام وتفسيرها. ينظر اريك فروم: اللغة المنسية مدخل الى فهم الاحلام والحكايات والاساطير، ت حسن قبيسي. المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ط1 1995 ص 49 ومابعدها.

من كل ذلك، بقي العمل الفرومي النقدي ضمن الجهود الإصلاحية لا التغييرية المطلقة¹. كما يرى بعضهم. ولقد كان للفضول المعرفي الملح لفهم القوانين التي تحكم الفرد والمجتمع، وفهم سلوكهم، دوراً بارزاً الى دفع فروم باتجاه تأويل فرويد وماركس، لإلغاء التناقضات الموجودة بينهم، والجمع بين الفرويدية والماركسية، يقول فروم في ذلك "لقد أردت أن أتعلم فهم القوانين التي تتحكم بحياة الفرد والمجتمع، وهذا يعني البشر في وجودهم الاجتماعي، وحاولت أن أحدد معرفة فرويد الباقية تجاه مثل هذه الافتراضات التي تتطلب إعادة نظر، وجربت الشيء نفسه على نظرية ماركس، وتوصلت أخيراً إلى تركيب ينتج عن فهم كلا المفكرين وعن نقدهما معاً"².

وعلى الرغم من نقاط الالتقاء التي يعتقدونها فروم، بين ماركس وفرويد، إلا أننا أحياناً نلاحظ تميزاً لماركس أكثر من فرويد، سيما وإن ماركس برأي فروم، كان أكثر عمقاً وشمولية من فرويد، إذ أنه "يجمع بين الإرث الفكري لفلسفة التنوير الإنسانية والمثالية الألمانية وواقع حقائق اقتصادية واجتماعية وأن يضع الأساس لعلم جديد عن الإنسان والمجتمع مُشرباً في الوقت نفسه بالتجربة وروح التقليد الغربي ذي النزعة الإنسانية..³ وإن كان فروم لا يقلل من شأن فرويد فهو "مؤسس علم نفس قائم في الحقيقة على العلم وإن اكتشافه العمليات اللاشعورية والطبع الديناميكي للسلحفاة، مساهمة فريدة لعلم الإنسان غيرت صورة الإنسان على مرّ الأزمان"⁴.

ولا ينكر فروم دور فرويد التنويري الرامي إلى تحرير الإنسان من أوهامه وأخطائه، بل تحريره من لادوعية عن طريق الدعوة إلى سيطرة الأنا على الهو عندما قال "حيثما يكون الهو ينبغي أن يكون الأنا"، وبالتالي سيطرة العقل على السلوك البشري⁵.

1 ف. دوبرنيكوف: الفرويديون الجدد محاولة لاكتشاف الحقيقة، ت: محمد يونس، دار

الفارابي، بيروت، 1988، ص 19 وما بعدها.

2 أريك فروم: ما وراء الأوهام، ص 16.

3 أريك فروم: المصدر نفسه، ص 18-19.

4 أريك فروم: المصدر نفسه، ص 19.

5 أريك فروم: ود. ت سوزوكي: فرويد وبوذا، التصوف البوذي والتحليل النفسي، ت:

نادر ديب، دار المركز الثقافي، دمشق، ط 2007، ص 19 وما بعدها. وأيضاً ينظر: أريك

فروم، ما وراء الأوهام، ص 21 وما بعدها.

إن كل العوامل الاقتصادية والاجتماعية والأحداث السياسية، وتداعيات الحروب والأكاذيب، دفعت صاحب النظرية النقدية، إلى البحث عن فهم ما يحصل، وأسباب ما هو حاصل ولماذا يحصل، أو بتعبيره لماذا هكذا يحصل وليس العكس؟. وسرعان ما وجد الأجوبة على أسئلته، التي كانت تفتقه، في الفكر الإنساني، الذي أراد منه أن يكون مدخل مهم لإلغاء التناقضات بين فرويد ماركس. فالحل هو في قبضة خطاب النزعة الإنسانية ومنطقها الانثروبولوجي البعيد عن كل ألوان التضليل السياسي والايديولوجي والسيكولوجي.. الخ¹.

فالنظرية النقدية الفرومية هي مزيج مركب من الفرويدية والماركسية، بعد خلق توازن عميق بين المدرستين، فالفهم الفرويدي عن طبيعة الإنسان تعرض لانتقادات شديدة من قبل الفرويديين الجدد (فروم- هورني- سوليفان- كاردنر وآخرين)، لاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنه إنسان مدفوع بايولوجياً وبرغبات ونزوات جنسية، بل أنه بمعنى آخر (آلة) تتحرك وفقاً لقوى بايولوجية- فلسفية وكما يقول فروم أنه كائن "يتحرك ويتأثر فلسفياً"². أما بالنسبة لعلاقة الإنسان الفرويدي بالآخرين، فهو لا يرتبط بهم، إلا لأجل تحقيق رغباته وحاجاته فحسب، وهذا النموذج المطروح من قبل فرويد، هو صدى لنموذج الفكر الاقتصادي آنذاك الذي يطرح تصوراً عن الإنسان بوصفه كائناً لا يريد من الآخرين سوى تحقيق حاجاته الاستهلاكية. فالإنسان الجنسي الفرويدي والإنسان الاقتصادي وجهان لعملة واحدة، بحيث أن "إنسان فرويد الجنسي شبيه بالإنسان الاقتصادي الكلاسيكي، فكلاهما معزول ومكتفٍ بنفسه وعليه أن يقيم علاقة مع الآخر ليتسنى لهما إشباع حاجتهما، حاجات الإنسان الاقتصادي هي حاجات اقتصادية تُشبع في تبادل الخيرات في سوق الاستهلاك، وحاجات الإنسان الجنسي هي حاجات فلسفية وليدية، تُشبع عادةً، بعلاقات تبادلية بين الجنسين، وفي الحالتين يبقى الأفراد غرباء.. ولا يربطهم سوى الهدف المشترك

1 أريك فروم: ما وراء الأوهام، ص 11-19.

2 أريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ت: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1981، ص 38.

لإشباع الدوافع"¹. لذا فإن من مهام علم النفس الاجتماعي التحليلي، دراسة تعلق أو ارتباط الإنسان بالعالم وبالآخرين، ودور المجتمع والفرد الخلاقين. فالنظرية النقدية الفرومية دحضت تصورات فرويد عن الجنس ودوره، وأخذت تهتم بالبعد الاجتماعي، حتى ان المجتمع بحسب التصور الفرومي أصبحت له وظيفة لا تنحصر في القمع فحسب كما عبر فرويد، بل للمجتمع أبعاد أخرى تتعلق بالإبداع والخلق، وكذلك أصبحت للفرد بحسب النظرية الفرومية، مكانة مهمة في العملية الاجتماعية². فالتعلق بالآخرين أو بالعالم احتلت المكانة المركزية في فكر فروم الفلسفي ذي الطابع الوجودي الإنساني، حتى انه يمكن القول ان "المشكلة الرئيسية لعلم النفس هي مشكلة النوع الخاص لتعلق الفرد بالمجتمع وليست مشكلة إشباع أو إحباط هذه الحاجة الغريزية أو تلك في حد ذاتها، زيادة على ذلك.. ان العلاقة بين الإنسان والمجتمع ليست علاقة جامدة"، فالمجتمع الفرومي ليست له "وظيفة كاتبة فحسب، برغم ان لديه هذه القدرة أيضاً، بل ان له أيضاً، وظيفة خلاقة. إن طبيعة الإنسان وانفعالاته وأشكال قلقه هي نتاج حضاري..³"، وليست نتاج عوامل بايولوجية فحسب. بالإضافة إلى

1 أريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 38-39؛ وينظر أيضاً: أريك فروم: مهمة فرويد تحليل لشخصيته وتأثيره، ت: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2002، ص 100.

2 أريك فروم: الخوف من الحرية، ص 26. يميز البعض بين القمع والكبت رغم صعوبة الفصل بينهما، إلا انه يمكن القول ان القمع آلية نفسية واعية، أما الكبت فهو آلية غير واعية، رغم تدخلهما معاً حتى في نصوص فرويد نفسه لاسيما في حديثه عن تمثل الغريزة أو الدافع الذي يكبت فيكون لاواعياً، وقمع العواطف، التي هي ليست من طبيعة لاواعية بعكس التمثل. ينظر: محمد الجوة: مفهوم القمع، بين فرويد وماركيوز، مصدر سابق، ص 25 وما بعدها. وعليه فالفرق بين القمع والكبت يشوبه غموض لذلك عبر فرويد عن ذلك بالقول "لقد شعرت في توضيح الفارق الذي كنت أقيمه بين كلمتي (مقموع ومكبوت).. وان الكلمة الأخيرة تشدد أكثر على طابع اللاوعي". ينظر: فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مصدر سابق، ص 133. وينظر ثورة الامل ص 20. فالغرائز لا تكبت وإنما ما يمثلها من عواطف وأفكار، أي صورة أو ممثل الغريزة والتي هي من مواد الوعي، وعليه فالكبت يحاول إبقاءها خارج الوعي أي في اللاوعي؛ لأن الغرائز ليست من الوعي، وإنما الأفكار والعواطف التي تمثل الغرائز هي فقط من مواد الوعي كما يعبر فرويد. ينظر: باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص 18 وما بعدها.

3 أريك فروم: الخوف من الحرية، ص 18-19.

ذلك يمتلك الإنسان دوراً فعالاً في التاريخ، والعلاقة بينه والمجتمع ذات طابع جدلي قائم على الأثر والتأثير على مسار التاريخ، وإذا كان المجتمع يمارس دوراً مهماً في تشكيل الطبيعة البشرية عن طريق العوامل الاقتصادية والاجتماعية، فإن هذا لا يعني بالضرورة إلغاء دور الفرد الفعال في التاريخ، فالإنسان "لا يصنعه التاريخ فحسب، فالتاريخ يصنعه الإنسان أيضاً، وإن حل هذا التناقض المتبدي يشكل مجال علم النفس الاجتماعي"¹، الذي من مهامه "ليست هي بياناً فحسب لكيف تتغير وتتطور الأهواء والرغبات وأشكال القلق نتيجة للعملية الاجتماعية، بل مهمته أيضاً بيان كيف إن طاقات الإنسان المُشكَّلة هكذا في أشكال نوعية تصبح بدورها قوى منتجة تُعدّل من العملية الاجتماعية"².

إن علم النفس الاجتماعي (Social Psychology) يدرس "السلوك الفردي في تأثيره بسلوك الآخرين من داخل الجماعة التي يتعايشون فيها، والثقافة التي يأخذون بها، ويشمل ذلك تفاعل الفرد مع الجماعة بأفرادها وتكيفه مع المواقف الاجتماعية، بحيث يمكن عند تحليل هذا التفاعل أن نرى أنه نتيجة أو استجابة لسلوك الآخرين بقدر ما هو أيضاً من دوافع أو مثيرات هذا السلوك عند الآخرين..."³، وهو يدرس "الصور المختلفة للتفاعل الاجتماعي، أي التأثير المتبادل بين الأفراد بعضهم ببعض، وبين الجماعات بعضها ببعض وبين الأفراد والجماعات... إنه العلم الذي يدرس سلوك الفرد وعلاقته بالآخرين..."⁴. أما علم النفس الاجتماعي التحليلي فهو، منهج يريد فهم ماهو نفسي من خلال الاجتماعي وبالعكس.

إن النظرية الفرومية حول الإنسان ودوره وطبيعته، تنطلق من مبدأ الإنتاجية والوفرة بعيداً عن منطق الندرة الفرويدي والحاجة الغريزية - لاسيما الجنسية - التي تدفع السلوك نحو التخلص من كل توتر يسبب ألماً للإنسان، أو تحقيقه، عن طريق تظمين الحاجات والرغبات وتحقيق الإشباع، فالندرة تعزز الجوع، بعكس الوفرة التي

1 المصدر نفسه، ص 19.

2 المصدر نفسه، ص 19؛ ينظر كذلك: فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص 474 وما بعدها.

3 عبد النعم الحفني: موسوعة مدارس علم النفس، مكتبة مدبولي، مصر، ص 19.

4 مصطفى فهمي ومحمد علي القطان: علم النفس الاجتماعي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1977، ص 5.

تعزز الفاعلية الإنتاجية على كافة الأصعدة السلوكية والثقافية¹. فعلم التحليل النفسي الفرويدي هو "علم نفس الحاجة، لقد عرف اللذة بأنها الإشباع الناتج عن محو التوتر المؤلم. وظواهر الوفرة مثل الحب أو الرقة لاتلعب بالفعل أي دور في مذهبه، انه لم يكتف بحذف مثل هذه الظواهر، بل لم يكن عنده سوى فهم محدود للظاهرة التي وجهها معظم اهتمامه: الجنس..²

فلم يتخلص فرويد من قدر عصره، كما هو الحال مع ماركس اقتصادياً بحسب منطق التبادل والاستهلاك الرأسمالي البرجوازي، واجتماعياً بحسب نزعرة الأنانية والتفرد، أضف إلى ذلك انه لم يتخلص من قدر عصره، علمياً لاسيما من التصور العلمي المادي-الميكانيكي³، حتى انه يكرر مقولات عصره البرجوازي تجاه الطفل والمرأة. ولم يتخلص ايضا من الرؤية الأبوية-البطيريقية- لدور الرجل وأهمية السلطة، فانحاز للسلطة والأهل ضد الطفل والمرأة⁴. لقد كان فرويد "مشبعاً بروح حضارته لدرجة لم يتمكن بها أن يتجاوز حدوداً معينة أقامت هذه الحضارة، حتى أصبحت هذه الحدود نفسها، معياراً لفهم الإنسان عامة والمريض خاصة، لقد أعجزته عن فهم الفرد السوي والظواهر اللاعقلانية التي تعمل في الحياة الاجتماعية"⁵. يشاطر هذا الرأي هربرت ماركيز في جانب منه حيث يقول "إن مفهوم الإنسان المشتق من النظرية الفرويدية، هو فعل الاقام الأقصى الذي لايمكن دحضه، ضد الحضارة الغربية، وفي الوقت ذاته هو أفضل دفاع لصالحها لايمكن رده"⁶. إن علم النفس الاجتماعي التحليلي، يستوعب التحليل النفسي الفرويدي والتحليل الماركسي، لدراسة الظواهر النفسية والاجتماعية وأوجه التأثير المتبادلة فيما بينهما⁷، لذا إن "علم الاجتماع الذي يلتقي معه التحليل النفسي في أكثر من

1 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 218 ومابعدهما؛ ينظر كذلك: اريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ص 40.

2 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 233.

3 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 39-40.

4 اريك فروم : أزمة التحليل النفسي ص 48-53؛ ينظر كذلك: اريك فروم، ماوراء الأوهام، ص 37.

5 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 16.

6 هربرت ماركيز: الحب والحضارة، ص 45.

7 اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 144.

نقطة، والذي يختلف معه أشد الاختلاف، هو المادة التاريخية¹، فالإنسان بحسب علم النفس الاجتماعي التحليلي يمكن دراسته وفهمه عن طريق إدراك العوامل اليبسدية-النفسية ودورها في بنية مجتمع معين والتي تخضع لشروط اقتصادية واجتماعية محددة، وإدراك دور العوامل الاجتماعية والاقتصادية في البنية اليبسدية للإنسان².

ثانياً- صورة الإنسان الأنثروبولوجية- القيمة عند اريك فروم:

لايتعارض البحث في المجتمع البشري مع البحث في شخصية الفرد، بل ان أي دراسة لواحد منهما المجتمع-الفرد، سوف يكمل معرفتنا بالآخر، إذ برأي فروم ان "فرداً واحداً يمثل الجنس البشري، انه مثال خاص واحد فقط على الجنس البشري انه (هو) وهو (الكل)، وهو فرد بخصوصيته، فهو بهذا المعنى فريد، وهو في الوقت نفسه ممثل كل الصفات المميزة للجنس البشري"³. كذلك الحال مع شخصية الفرد التي تحددها خصائص وطباع الوجود البشري⁴.

يلاحظ مدى التلازم بين ماهو سيكولوجي من جهة وماهو أنثروبولوجي من جهة أخرى ومقدار مايعكس الإنسان أصله الأنثروبولوجي، فهو يمتلك خصوصية تميزه من غيره في ذات الوقت. فالتشابه الأنثروبولوجي لايلغي الاختلاف على الصعيد الفردي والاجتماعي⁵. إن أهم مايميز الإنسان عند فروم هو ضعف الجانب البيولوجي، بالإضافة إلى مايعانيه وجوده من انقسامات تاريخية ووجودية، التي لا بد أن يضع لها علاجاً ناجعاً⁶، فالضعف البيولوجي للإنسان بحسب مايعبر فروم هو "شرط الحضارة الإنسانية"⁷، وهذا مما يوضح "إن الإنسان هو أشد الحيوانات كلها عجزاً، إلا ان هذا الضعف البيولوجي البالغ، هو أساس قوته، والسبب الأهم

1 المصدر نفسه، ص 137.

2 المصدر نفسه، ص 157.

3 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 73-74.

4 المصدر نفسه، ص 74. ينظر: المصدر نفسه، ص 80.

5 المصدر نفسه، ص 84.

6 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 74 ومابعدها.

7 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 34.

لنشوء خصائصه الإنسانية حصراً¹. ان التركيز على الضعف البايولوجي، هو نقد جريء لنظرية الليبدو الفرويدية، والتي رغم، التطور الذي حصل في فكر فرويد عام 1920 في كتابيه الأنا والهو، وما فوق مبدأ اللذة عندما طرح مفهوماً جديداً للغرائز، غرائز الحياة (التي تشمل الغريزة الجنسية وغرائز الأنا)، وغرائز الموت التي تسعى لتدمير الذات وإلغائها وإرجاع الكائن الحي إلى حالته الساكنة²، فإننا نلمس اهتماماً قليل الشأن في هذا الصدد عند فروم. حتى انه يقلل من شأن البعد الاجتماعي للتحليل الفرويدي والذي بدا واضحاً في أعماله حول الدين والحضارة خاصة في مستقبل وهم وعسر الحضارة وعلم نفس الشعوب وموسى والتوحيد والتوهم والحرام، وإن كان فروم لا ينكر ذلك، غير انه لا يثمنه كثيراً، مما يعكس تصوراً خاطئاً عن المسيرة الفكرية لمؤسس التحليل النفسي.

ويعد الضعف البايولوجي برأي فروم، مصدر تحقيق الحرية الإيجابية، ومدخل مهم للتحرر من الروابط البايولوجية. فالإنسان الفرومي لا يتصرف وفقاً لدوافع ورغبات البايولوجيا والفلسفة، بل انه كائن يختار ويفعل من أجل تحقيق ذاته في الوجود. فهو تارة يتصل بالطبيعة وتارة أخرى ينفصل عنها، لكي يؤسس مسافة وجودية إذا جاز القول، بينه وبين الطبيعة، سعياً منه للاتصال الأنثروبولوجي الفعال والمنتج عن طريق العمل والنشاط³. فالإنسان وحيد منفصل، وفي الوقت نفسه مرتبط ومتواصل ويجب "ان يكون وحيداً عندما يكون عليه أن يحكم في أمر أو أن يتخذ القرارات بقوة عقله وحدها. ومع ذلك لا يستطيع أن يتحمل ان يكون وحيداً، غير متصل بأنداده البشر..⁴". وهذه العلاقة الجدلية المزدوجة، ذات الطابع الوجودي سوف ينفصل الإنسان عن إرثه الحيواني، الذي لا يرغب إلا تحقيق المطالب والحاجات بشكل حتمي تخفيفاً للتوتر وكسباً للذة.

1 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 74.

2 سيجموند فرويد: الأنا والهو، مصدر سابق، ص 66 وما بعدها. وينظر أيضاً: سيجموند فرويد: مافوق مبدأ اللذة، مصدر سابق، ص 58 وما بعدها.

3 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 34.

4 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 78.

لذا فإن الوجود البشري يبدأ "عندما يتجاوز نقض تثبيت الفعل عن طريق الفرائز حداً معيناً، عندما يفقد التكيف مع الطبيعة طابعه الإكراهي، عندما لاتعود طريقة العمل ثابتة عن طريق الميكانيزمات المُعطاة وراثياً، بقول آخر، إن الوجود الإنساني والحرية هما منذ البداية غير منفصلين، الحرية مستخدمة هنا لا بمعناها الإيجابي (حرية لاجل -) بل بمعناها السلبي (تحرر من)، ألا وهي تحرر من الجبرية الغريزية لأفعاله"¹. ان السلوك البايولوجي لا يكشف ماهية الإنسان الحقيقية، التي هي بحسب النظرية الفرومية، تتميز بالوعي والإرادة الفاعلة، ولاتنحصر دلالتها بالغريزة الجنسية فحسب. فالإنسان وفقاً لفروم كائن منتج يتمتع بخصال أنثروبولوجية وأخلاقية فضلاً عن الاجتماعية والسيكولوجية. والجنس على ذلك لا يحرك التاريخ كما كان يرغب فرويد من نظريته الجنسية، ودور التصعيد والقمع في صنع الحضارة، في تقنين الفرائز ودفعها نحو غايات غير جنسية، كالفنون والثقافات والأديان والأخلاق.. الخ. البعد الإنساني الوجودي هو الذي يحرك التاريخ والحضارة الإنسانية، مع الإشارة ان نظرية فروم النقدية لاتخط من شأن الجنس ودوره، بل تنتقد غياب الحميمية في العلاقات الجنسية². وما يدفع السلوك البشري لايتمركز بالبعد الفرائزي البايولوجي بحيث ان هنالك أبعاداً أخرى لايمكن نكرانها، نابعة من أصول أنثروبولوجية وقيمة كالحاجة إلى الارتباط بالعالم وبالآخرين وبالإله، من خلال التواصل الاجتماعي مع الآخرين من جهة والتواصل الأنطولوجي مع الطبيعة أو العالم لتحقيق الذات من جهة أخرى، فالإنسان يبحث عن أجوبة عن أسئلته التي تتولد من وجوده في العالم، كذلك يبحث عن معنى حياته، وهذا الأمر وهو ما لايتحقق إلا عبر إطار التوجه والإخلاص كما يسميها فروم. ويسعى الإنسان حسب التصور الأنثروبولوجي الفرومي، للتحرر من الغريزة الجنسية، أو لنقل انه يسعى للتحرر من ارتباطه البايولوجي من الطبيعة سواء الأم، الأب، الأمة، الأشجار، الأنهار وكل روابطه الطبيعية الأخرى، التي تقصف حائلاً دون حريته ووجوده وإرادته، وطموحه للتحرر من طبيعته الخارجية وصولاً لتحقيق طبيعته الداخلية ذات الأصل الأنثروبولوجي، فالمهم بالنسبة لفروم، التحرر

1 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 33.

2 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 90.

السيكولوجي الباطني من الطبيعة الوراثة البيولوجية، اي التحرر لأجل خلق الذات لا التحرر من الروابط الغرائزية فقط¹. لذلك فإن أهم حاجات الإنسان برأي النظرية النقدية الفرومية هي، حاجاته التي تعكس طبيعة كينونته الإنسانية، مثلاً حاجاته للحب والعيش والتواصل والإيمان والعمل والفردية والحرية والاتصال بالأمومة.. الخ². مع الأخذ بعين الحسبان الحاجات الاجتماعية والاقتصادية.

إن ارتقاء الإنسان باستخدام الوعي والعقل والإرادة، بمعزل عن الأصل الحيواني الطبيعي المشترك، كان عاملاً مهماً ساعده، في البحث عن حلول لأزمات وجوده وحرته وغط عيشه المأساوي، وقدره الوجودي القلق، الذي يتمظهر من خلال كون الإنسان حر من جانب، ومقيد بسلاسل ومعدوم الحرية من جانب آخر. فهو "الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يضجر ويمكن أن يسخط ويمكن أن يشعر انه مطرود من الفردوس، والإنسان هو الحيوان الوحيد الذي عنده ان وجوده مشكلة، ويجب عليه أن يحلها ولا يستطيع أن ينجو منها، وليس بمقدوره أن يعود إلى حالة-التلاؤم. ماقبل الإنسانية مع الطبيعة، وعليه أن يمضي في تنشئة عقله حتى يصبح سيد الطبيعة وسيد نفسه"³. إن عليه كما يكرر فروم "أن يقدم لنفسه تفسيراً لنفسه، ولمعنى وجوده"⁴.

من هنا فإن الإنسان يعاني من انقسامات تعتري حياته ووجوده الفردي والتاريخي كان من أهمها، الانقسامات الوجودية والتاريخية، والأولى تتمثل بالحياة والموت وشروط تحقق الإمكانات الإنسانية في الوجود، وهي تعبير دقيق وعميق عن المأزق الوجودي للإنسان⁵، فهذا الانقسام والتشظي يتجلى من كون الإنسان كائن فاني ميت لا محال، وهو ما يعيق بصعوبة بالغة طموحاته وإمكانياته الإنسانية، وفقاً للزمان وما هو متاح موضوعياً فضلاً عن طبيعة الحياة البشرية ذاتها.. الخ.

-
- 1 أريك فروم: الخوف من الحرية، ص 35 وما بعدها.
 - 2 أريك فروم: المجتمع السليم، ص 20-45؛ ينظر أيضاً: فن الإصغاء، مصدر سابق، ص 99.
 - 3 أريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 75.
 - 4 المصدر نفسه، ص 76.
 - 5 المصدر نفسه، ص 76-77.

الانقسامات الوجودية هي تعبير عن أزمة الوجود الإنساني، ومقدار الاختلاف الشاسع بين ماهو سائد وماهو مرغوب به ومتمضى، أي بين ماهو كائن وبين ماينبغي أن يكون، بين مايجرر الإنسان وذاته وتفرد، وبين مايناقض ذلك تماماً، وأوضح صور هذا الانقسام الوجودي، هو صراع الإنسان في الوجود من أجل ذاته وتجاوز قدره المساوي، انما انقسامات "مترسخة في صميم وجود الإنسان، انما تناقضات لا يستطيع الإنسان إبطاها ولكنه يستطيع أن يستجيب لها بطرق متعددة، متناسبة مع طبعه وثقافته"¹. ويقابلها انقسامات من نوع آخر يسميها فروم، الانقسامات التاريخية، تختلف عن الأولى، كونها قابلة للحل من جهة، وتنبع من الوجود التاريخي للإنسان وظروف حياته وعيشه من جهة ثانية، ومن ثم فهي ليست انطولوجية، ملازمة للوجود البشري، بل من صنع الإنسان نفسه، وهي تقبل أيضاً التغيير والمعالجة والحلول².

وعلى ذلك فإن بإمكان الإنسان القضاء على التناقضات التاريخية، عن طريق تعزيز إرادته وعمله الفعال، من هنا يتضح لنا نقد فروم العميق للأيديولوجيا وآليات تبرير الفشل والتدهور بالنسبة للأفراد أو المجتمعات على حد سواء، فهم "يجعلون ماهو تاريخي راهني قابل للحل، وجودي متأزم متأبد، والتناقضات أو الانقسامات التاريخية ذات أصل وجودي لايقبل الحل"³. فالأفراد والجماعات لا يواجهون أخطاءهم وعوامل فشلهم، وإنما يقومون بتحويل كل ذلك إلى ماهو محال التغيير والمواجهة. ويؤكد فروم كثيراً على أهمية الدراسة الأنثروبولوجية-

1 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 76. ينفي فروم أي تشابه بينه وبين سارتر إذ يقول "لقد استخدمت هذا المصطلح - يقصد الانقسامات الوجودية، من دون الرجوع إلى الاصطلاحات الوجودية. وفي أثناء تنقيح المخطوطة اطلعت على مسرحية -الذباب- لسارتر وعلى كتابه- هل الوجودية فلسفة إنسانية؟، ولاأعتقد انه ثمة مايسوغ أي تغيير أو إضافة، وعلى الرغم من وجود بعض المسائل المشتركة، فلا يمكن لي أن أحكم في درجة الاتفاق مادام لم يكن لدي إلى الآن سبيل إلى أهم مؤلفات سارتر الفلسفية". المصدر نفسه، هامش، ص 76.

2 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 78.

3 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 78 ومابعدها؛ ينظر كذلك: باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص 280 ومابعدها.

الفلسفية، التي لابد برأيه أن تسبق أي دراسة للشخصية والسلوك الفردي سيكولوجياً واجتماعياً إذ على "علم النفس أن يتأسس على المفهوم الأنثروبولوجي-الفلسفي للوجود الإنساني"¹ أي "ان البحث في الوضع الإنساني يجب أن يسبق دراسة الشخصية"².

تبدى الدلالة الأنثروبولوجية لصورة الإنسان بكل وضوح، في صياغة فروم لحاجات الإنسان وأنواعها وطبيعة الشخصية وتوجهاتها، ومفهومه للاشعور. والمعنى الإنساني لمصطلحات التحليل النفسي، كالتصعيد والمقاومة والكبت.. الخ ومفهومه للعملية العلاجية وتأكيده للبعد الإنساني للعلاقة بين المحلل والمريض، ولقد عبر (راينر فونك) ان رؤية فروم القائمة على المذهب الإنساني تسري في أفكاره عن المرضى وكيف يتعامل معهم، فلا يتم النظر إلى المريض على انه النقيض، والمريض ليس شخصاً مختلفاً في الأساس والتضامن العميق يمكن بينه وبين المحلل والمحلل..³. صورة الإنسان عند فروم، لاتتمحور حول البعد البايولوجي فحسب، وإنما تنص على انه "يجاهد من أجل السلطة أو الحب أو التدمير ويخاطر بحياته في سبيل المثل الدينية أو السياسية أو الإنسانية، وهذه المجاهدات هي التي تشكل وتميز الصفة الخاصة بالحياة الإنسانية..⁴، أضف إلى ذلك ما يمتلكه هذا الإنسان من جسد وعقل وذهن، إذ ليس بالتفكير وحده يستطيع حل مشكلاته، بل بالممارسة والعيش والإحساس أيضاً⁵. لذلك فهو كائن يهدف الى خلق توازن عقلي وشعوري ولاشعوري، بينه وبين الطبيعة، بين انفصاله عن ماهو حيواني غريزي واتصاله الواعي الحر، ومن ثم خلق التوازن

1 اريك فروم: المصدر السابق، ص 80.

2 المصدر نفسه، ص 74. ينظر ثورة الامل ص 71 ومابعدها

3 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 25.

4 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 80؛ ينظر كذلك: باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص 283 ومابعدها.

5 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 81. يفرق فروم بين العقل والذهن، فالعقل يساعد الإنسان على فهم ماهو جوهري وعميق بعكس الذهن الذي ينحصر في ماهو سطحي وعملي وآني، فالعقل يسعى إلى فهم ماهو باطني بالعكس من الذهن الذي لاتتجاوز ماهو خارجي وملعوس. ويمكن القول بأن العقل يمثل الجانب الصوفي الروحي والنفسي، أما الذهن فهو يمثل الجانب العلمي الواقعي المادي.

الذي يعيد إليه ارتباطه الطبيعي اللامقرب بشكل يحقق حاجاته الانثروبولوجية وغيرها. ويطلق فروم تسمية محددة، ألا وهي إطارات التوجه والإخلاص، على كل مايساعد الإنسان على فهم وجوده ومعنى حياته¹، والتي هي على ما يبدو ذات طابع ديني وان كان غير لاهوتي، فالتوجه الخلاصي لحل مشكلات الإنسان الوجودية والتاريخية يكاد يستحوذ عليه نشاط إن لم نقل وعي ديني خلاصي، يرغب بنجاة الإنسانية وتبني العيش بسلام وأمان. فالخلاص وتحقيق العيش السعيد وحل المشكلات التي يعانيتها الإنسان، هو الوجه الآخر لأمل الخلاص الاخروي من أجل تأسيس الفردوس الإلهي. يتضح ذلك بشكل كبير في تأكيد فروم، بأن هنالك أرضية مشتركة بين إطارات التوجه والإخلاص الدينية والدينية، إذانها تشترك في أصل الحاجة والرغبة، في الوقت الذي لاينفي اختلافها مضموناً وغايةً، كالتعصب الديني والسياسي، فهما متماثلان في أصل الحاجة، إلا انهما يختلفان في الغاية، فالرغبات الدينية والدينية متشابهة أصلاً مختلفة مضموناً. لذلك يقول فروم "إن المسألة التي أود أن أؤكد لها هي انه توجد مجاهدات يُنظر اليها على انها دينوية وهي مع ذلك راسخة الجذور في الحاجة التي تنشأ منها الأنظمة الدينية والفلسفية"². ولا يخفي فروم رغبته، بأن يكون ذلك مفتاحاً لفهم العصاب باعتباره دين المغترب³.

فكل الأنظمة اللاهوتية والبشرية، تحاول أن تجيب عن نفس الحاجة الإنسانية، أي تحقيق الخلاص والسعادة والأمل الوجودي بحياة أمثل، مع الأخذ بنظر الاعتبار ماهو مختلف بينهما.

-
- 1 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 82.
 - 2 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 81. ينظر كذلك: اريك فروم: فن الحب، ص 116. ينظر كذلك: باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص 284. ودوبرنيكوف: الفرويديون الجدد، ص 35 وما بعدها. وحسن محمد حسن حماد: الاغتراب عند اريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1995، ص 29 وما بعدها.
 - 3 اريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص 82-83. ينظر كذلك: اريك فروم: الدين والتحليل النفسي، مكتبة غريب، مصر، ص 30.

ثالثاً- من أزمة التحليل النفسي إلى التحليل النفسي-الاجتماعي الإنساني:

ان فروم لم يخف إعجابه بعقيدة فرويد ودوره التنويري النقدي الفذ، سيما بيانه لشخصية فرويد وطبيعة عقلية النقدية، فهو وليد عصر الأنوار، عصر العقل، لا العواطف والانفعالات، العصر الذي لا يؤمن بالأوهام والخرافات، وكل هدفه كشف الحقائق اليقينية من خلال دور العقل النقدي التنويري الخلاق، مما ترك أثره البالغ على فرويد عن طريق الإيمان بالعقل والموضوعية والتنوير العلمي من أجل كشف الحقيقة¹. فهو يثمن جهود فرويد التنويرية والتحررية، لاسيما في اكتشافه لدور اللاشعور الذي يصفه بأنه اكتشاف عظيم². فالدعوة إلى تحرير الإنسان من سطوة لاوعيه وأوهامه وصراعاته النفسية، هي دعوة تنويرية يتفق مضمونها مع ما أرادته حركة التنوير العقلانية³، بل انه مفكر تنويري يقترب من التنوير البوذي الذي يؤكد مدى التلازم بين الوعي والعمل، فالمعرفة تقود إلى الممارسة لاسيما في كشف الحقائق والابتعاد عن الأوهام⁴.

وهو ما نلمسه في عمل كارل ماركس، عندما يبين أثر العامل الحقيقي الذي يكمن خلف الصراعات الاجتماعية، والذي يتحكم بما هو سائد، فما هو اجتماعي-اقتصادي يحكم ما هو ايدولوجي وثقافي، والوجود الاجتماعي هو الذي يخلق الوعي ويؤثر فيه⁵. على الرغم مما ذكر، فإن فروم يوجه نقداً عنيفاً لفرويد، ولماركس أيضاً، على اعتبار انهما لم يتجاوزا ثقافة عصرهما.

لقد كان فرويد ناقداً لخطاب عصره العلمي والأخلاقي، إلا انه لم يستطع تجاوز ذلك الخطاب بشكل تام وفعلي، فهو رغم كونه مؤسس حركة نقدية ثورية

1 اريك فروم: مهمة فرويد، ص 6 ومابعدا.

2 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 165.

3 اريك فروم- ت سوزوكي: فرويد وبوذا التصوف البوذي والتحليل النفسي، ت: ثائر ديب، دار الجهاد، دمشق، ط1، 2007، ص 20؛ ينظر كذلك: اريك فروم: مهمة فرويد، ص 114 ومابعدا.

4 اريك فروم- ت سوزوكي: فرويد وبوذا التصوف البوذي والتحليل النفسي، ص 22 ومابعدا؛ ينظر كذلك: اريك فروم: ما وراء الأوهام، ص 21 ومابعدا. وينظر: اريك فروم، فن الإصغاء، ص 58.

5 المصدر نفسه، ص 106 ومابعدا. سوف نبين العلاقة بين اللاشعور الفرويدي والماركسي في تناولنا للاشعور الاجتماعي عند فروم.

تغييرية إلا انه "لم يتجاوز بنقده في بعض نواحي المجتمع النظام الاجتماعي السائد ولم يفكر في إمكانيات سياسية واجتماعية جديدة"¹. ومن بين أهم أسباب تدهور التحليل النفس وأزمته، هو تحوله من فكر نقدي تغييرى إلى فكر جامد محافظ شوه مساره النقدي الحقيقي لاسيما عند فرويد²

ومن بين الأسباب الأخرى، وقوع التحليل الفرويدي في إشكاليات نظرية لا تتفق مع منطلجه العلوم الإنسانية وكشوفاتها التجريبية لاسيما علوم الاجتماع والتاريخ الطبيعي والانثروبولوجيا.. الخ والتي كان من بين أهم رواد تطبيق نتائج بحوثها على التحليل النفسي، فروم وهورني وسوليفان وكاردينر³، مع الأخذ بنظر الاعتبار طبيعة الاختلاف بينهم وبين فروم⁴. ولعل أشهر تلك الإشكاليات، ما طبيعة الإنسان وعلاقته بالمجتمع ودور القمع الاجتماعي والجنس وعلاقة الإنسان بالحضارة وما دلالة اللاشعور وحقيقته الاجتماعية. وما هي طبيعة العدوانية والتدمير، وكيف يفسر الجنس العلاقة بين الإنسان والحضارة والمجتمع، وما هو البعد الثوري والمحافظة المزدوج للتحليل الفرويدي.. وهل الحضارة قمع للإنسان الفرد أم إن الإنسان الفرد يجد في هذا القمع الحضاري عاملاً مهماً للإبداع. وما هو النقد الفرويدي للمجتمع، هل هو سيكولوجي أم اجتماعي، وهل يخرج عن أطر وقيم مجتمعه البرجوازي؟ هذه التساؤلات وغيرها أوضحت عمق ما يعانيه التحليل الفرويدي من تناقضات وازدواجية حقيقة⁵.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، لم ينكر فروم دور التشويه والتحريف الذي تعرضت له نظريات فرويد، بصورة جعلت منها مبشراً لأنظمة الحكم الفاشية والايديولوجيا القمعية⁶. فالتحليل النفسي دخل إلى حيز الأزمة عندما تحول إلى عقائد

1 المصدر نفسه، ص 136؛ ينظر كذلك: فيصل عباس: الفرويديّة ونقد الحضارة، ص 473.

2 المصدر نفسه، ص 135.

3 باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص 275.

4 اريك فروم: فن الإصغاء، ص 90. وينظر أيضاً: المصدر نفسه، ص 72 وما بعدها؛ وينظر كذلك: فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، ص 227 وما بعدها.

5 فاليري ليبين: فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ت: زياد الملا، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط 1997، ص 115 وما بعدها.

6 اريك فروم: مهمة فرويد، ص 112 وما بعدها.

ثابتة وطقوس دوغماتية مقدسة إذ حلت "العقيدة، والطقوس، وعبادة الزعيم، محل الإبداعية والتلقائية"¹. وكل تغيير في التفسير الفرويدي يُعد انحرافاً*، بالإضافة إلى التقديس الشخصي الذي حُظي به فرويد. ومما يذكر، ان هنالك عوامل لاتقل أهمية، ساعدت على ظهور الأزمة، والتي هي برأي فروم، غياب الإخلاص وكبت الطموح في إيجاد علاج لتحقيق الخلاص والنجاة وسيادة الطابع التسلطي والتعصبي الذي أخذ يعيق أي محاولة جديدة لخلق تصور عن الإنسان، مغاير للتحليل الفرويدي، مما عزز البيروقراطية داخل أروقة التحليل النفسي، بالإضافة إلى عدم تطبيق اللاشعور الفرويدي على مجالات أكثر سعة ومدى كالسياسة والمجتمع هذا من جهة²، ومن جهة أخرى حصر دلالة الكبت بالجانب الفردي، وتناسي دور المجتمع في خلق الكبت، فأساس الكبت ليس الجنس، بل الخوف من العزلة، وبذلك أصبحت دلالة الكبت اجتماعية وليست جنسية-بايولوجية، فالكبت برأي فروم، أصبح ظاهرة اجتماعية إذ "في أي مجتمع كان، يكبت المرء أحاسيسه وهواماته التي لاتتوافق مع أفكار ذلك المجتمع. إن القوة التي تؤثر في ذلك الكبت هي الخوف من العزلة، ومن أن يصبح الإنسان منبوذاً، لأنه يحمل أفكاراً وأحاسيس لا يؤخذ مشاركته فيها"³. لقد تحول التحليل الفرويدي إلى عائق أمام كل فكر نقدي، وبدا يشتر بالسطحية والدوغماتية والطقوسية والبيروقراطية وعبادة الشخصية، لقد أصبح دين وطقوس ميتة جامدة، فالمتكأ، حسب مايقول فروم، وكنبة المحلل خلفه، والجلسات الأربع والخمس أسبوعياً، وصمت المحلل، إلا عندما يُدلي "بتفسير" ما، كل ذلك قد تحول من وسائل مُفيدة إلى طقس مقدس، لا معنى للتحليل النفسي الأرثوذكسي بدونه..⁴.

1 اريك فروم: مهمة فرويد، ص 106.

* الاتهام بالتحريف والانحراف أصبحت عادة مألوفة في أوساط المحللين النفسيين، فأي خروج تأويلي أو اصطلاحي أو نقدي يُعد انحرافاً وتحريف، حتى ان هذا (التحريف) شغل، اريك فروم وماركيوز بوصفهما لبعضهما البعض بأنه (تحريفي). ينظر: اريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 19 ومابعدها- وهربرت ماركيوز: الحب والحضارة، ص 285 ومابعدها. ينظر كذلك رد فروم على ماركيوز ومقالته حول التطبيقات الاجتماعية والتحويلة الفرويدية في مقال فروم:

2 اريك فروم: مهمة فرويد، ص 108-109.

3 المصدر نفسه، ص 109.

4 اريك فروم: مهمة فرويد، ص 107.

يبقى الأمل في خلق تصورات جديدة، تأخذ بنظر الحسبان، أزمة الحياة المعاصرة، وأمراضها، الخوف والقلق والاعتراب والتشيؤ، الحروب والتدمير والعنف والتسلط.. ولا يمكن أن يتحقق الأمل، إلا عن طريق بث الروح النقدية في تعاليم التحليل النفسي لاسيما إذا عرفنا ان "موضوع التحليل النفسي أولاً هو تطوير الوعي النقدي، وهو يكشف العقلانيات والأوهام الحتمية التي تشل القدرة على الحركة، إلا أنني أظن ان المشكلة التي يستطيع التحليل النفسي المساهمة فيها هي تساؤلنا حول الحياة نفسها"¹. فعلى سبيل المثال، لابد من إعادة النظر في مفهوم التدمير وحب الموت الفرويدي والتي أخذ يرددها في أعماله المتأخرة بعد 1920، عندما اعتبرها حاجة فطرية غريزية ملازمة لغريزة الحياة- الغرائز الجنسية وغرائز الأنا-، رغم انها أحياناً تتصل وأحياناً أخرى تنفصل بعضها عن البعض، لذا يرى فروم انه لم يفرق ما بين عدوان مبرر وعدوان غير مبرر، وعليه فإن فروم يقول ان "الموضوع الأساسي في رأيي، هو المواجهة بين حب الحياة (Biophilia) وبين حب الموت (Necrophilia)، لا كاتجاهين بيولوجيين متوازنين، بل كتعبير متعاقبة، الأول كحب بيولوجي طبيعي للحياة، والثاني نقيضها المرضي، أي حب الموت هو نوع من التعاطف معه"². فالإنسان تتصارعه عواطف مزدوجة، منها لحب الحياة ومنها لحب الموت، وهو ينفذ عبر الأنا، الأهواء الطيبة أو الخبيثة التي تتصارعه بشكل مزدوج، فاهتمامه بالموت يسمى اهتماماً نيكروفيلياً، والعكس يسمى اهتماماً بيوفيلياً. وهذا "هو التنقيح الذي أود أن اقترحه - كما يقول فروم- فيما يتصل بنظرية فرويد: هو ان المشكلة الأساسية ليست محاربة الأنا للعواطف، بل هي محاربة نمط من العاطفة لنمط آخر من العاطفة"³.

إن فروم يرغب بإحياء البعد الثوري-النقدي للتحليل النفسي، من خلال إعادة قراءة النص الفرويدي من جهة ومقارنته مع التحليل الماركسي الاجتماعي من جهة أخرى بالاستفادة طبعاً من العلوم الإنسانية، لاسيما الانثروبولوجيا خاصة مساهمات باكوفن في نظريته عن النظام الأمومي، ومورغان ومالينوفسكي في نقد

1 أريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 184.

2 أريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 184-185.

3 أريك فروم: فن الإصغاء، ص 35.

عقدة أوديب من جهتها التاريخية ونزعتها الشمولية¹، مثلما انتقدها رايش وماركيوز وجيزارو هام (1891-1953) وناقشها ليفي شتراوس وجاك لاكان² وغيرهم. ويتجلى النقد الفرومي للتحليل الفرويدي في مجالات عدة سواء كانت تتعلق بطبيعة التحليل النفسي بوصفه تقنية علاجية أو بوصفه نظرية فلسفية نقدية تهتم بالإنسان والعالم. ويمكن أن نوجز ذلك بنقاط منها:

1. اختلاف فروم عن فرويد في فهم طبيعة المرض والعصاب من خلال البعد الاجتماعي-السيكولوجي ودور العوامل الحضارية الراهنة، لا التركيز على ماضي الطفولة والأبعاد البيولوجية-الفلسفية، فضلاً عن الاختلاف في العلاج ذي التوجه الإنساني³.

2. اختلاف فروم عن فرويد في فهم طبيعة الإنسان وحاجاته. والإنسان الفرومي ليس شريراً أو طيباً، بل انه لا شرير ولا طيب، تصارعه عواطف متناقضة. وهو ليس كائناً غريزي تتحكم به البيولوجيا نحو الحياة أو الموت، بل انه كائن أنثروبولوجي يمتلك القدرة في التأثير بقدر ما يتأثر بأنماط الحضارة، فالإنسان فاعل حر وليس كسول أو خامل كما يعتقد فرويد.

3. دور المجتمع لا يتجلى في قمع الغرائز فحسب، بل انه يمتلك أبعاداً للخلق والإبداع واللاوعي ليس فردياً فقط، بل انه اجتماعي يتشكل وفقاً لظروف المجتمع الاجتماعية والاقتصادية⁴، وغيرها من الاختلافات بين فروم وفرويد. فالهم في علم النفس الاجتماعي التحليلي دراسة العزلة والارتباط بين الفرد والمجتمع، وتحليل الطبع العام وليس الفردي فحسب، وما يسميه فروم بشخصية المجتمع.

1 أريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 99 ومابعدا.

2 فيصل عباس: الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، دار المنهل، بيروت، ط1، 2004، ص 201 ومابعدا؛ ينظر كذلك: بول روبنسون: اليسار الفرويدي، ص 43 ومابعدا، وص 65 ومابعدا وص 132 ومابعدا.

3 أريك فروم: فن الإصغاء، ص 37 ومابعدا، وص 45 ومابعدا، وص 69 ومابعدا، وص 159 ومابعدا.

4 فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، ص 243 ومابعدا.

إن التجديد الذي يهدف إليه فروم "غير ممكن إلا إذا تحول من امتثالية الوضعية وأصبح من جديد نظرية نقدية تحريضية، ضمن فكر إنساني جذري. هذا التحليل النفسي المراجع سيستمر في الغوص إلى الأعماق، إلى عالم اللاوعي الخفي، وينتقد كل ما يؤدي في المجتمع إلى تشويه الإنسان، ويهتم بالسيرورات التي تؤدي إلى تكييف المجتمع لحاجات الإنسان، لا تكييف الإنسان للمجتمع"¹، فالتحليل النفسي الفرومي، يسعى إلى فهم ماهو سيكولوجي واجتماعي وأطوار التأثير بين كل منهما". وبخصوصية أكثر، يتفحص الظواهر السيكولوجية التي تشكل مرض المجتمع المعاصر: الاغتراب، القلق، الوحدة، الخوف من الأحاسيس العميقة، نقص النشاط، وقلة الفرص.. وعلى النظرية التحليلية أن تصاغ بطريقة تسمح بفهم الجوانب اللاواعية لهذه الأغراض والشروط المرضية للمجتمع وللعائلة التي تولدها"². انه يرى بأن يدرس التحليل النفسي "علم أمراض السوي والانفصام المزمن غير الحاد في الشخصية الذي يتلازم مع المجتمع التكنولوجي والمصنع اليوم وغداً"³. ويرغب فروم، بتحويل التحليل الفرويدي فلسفياً وأثنوبولوجياً لإخراجه من الدوغمائية والجمود، لكي يستوعب مساحات أوسع، بمساعدة التحليل الاجتماعي، لذا فإن التحليل لا بد أن يكون وسيلة أو فن لفهم الإنسان لوجوده وحياته ونفسه⁴.

من هنا ندرك أهمية توفيقه للتحليل الفرويدي مع التحليل الماركسي، لكي يسد عجز كل واحد منها، وصولاً إلى تحليل فلسفي أثنوبولوجي يهتم بالإنسان وأمراضه الراهنة، وتحليل الأبعاد الاجتماعية التي تقف خلف أمراضه النفسية، وتحليل أعراضه السيكولوجية عن طريق دراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية- وهو ما يتضح من خلال مفاهيمه حول اللاشعور الاجتماعي وشخصية المجتمع. فالإنسان لا تدفعه الغزيرة الجنسية، بل تدفعه غرائز اجتماعية وأثنوبولوجية اذا جاز القول. ويتتابه جانبان، فهو من جهة فرد مستقل ومنفصل، ومن جهة أخرى

1 أريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 34-35.

2 أريك فروم: أزمة التحليل النفسي، ص 35؛ ينظر كذلك: أريك فروم- سوزوكي: فرويد وبوذا التصوف البوذي والتحليل النفسي، ص 112 وما بعدها.

3 المصدر نفسه، ص 35.

4 أريك فروم: فن الإصغاء، ص 159 وما بعدها و ص 183 وما بعدها.

مرتبط بالآخرين.¹ ان على الانسان ان يرتبط بالآخرين، من اجل الدفاع، والعمل، والاشباع الجنسي، واللعب، وتربية الصغار، ونقل المعرفة، والممتلكات المادية. ولكن وراء ذلك، من الضروري، ان يكون موصولاً بالآخرين واحداً منهم، جزءاً من جماعة.² الطبيعة الانسانية بمفهوم فروم هي "الشكل الدائم نسبياً الذي توجه فيه الطاقة الانسانية في عمليتي الاستيعاب والمشاركة الاجتماعية"³ وللطبيعة او الطبع وظائف بايولوجية واقتصادية واجتماعية.⁴ ولا يتابع فروم، نظرية فرويد حول السلوك اللاواعي كبنية اساسية للطبع فحسب كما اسلفنا، بل انه يتابعه في تصنيف توجهات الشخصية، لاسيما السلوك ما قبل التناسلي الفرويدي اذ ان وصفه "للتوجهات غير الانتاجية، باستثناء التوجه التسويقي، يتبع الصورة السريرية للطبع ما قبل التناسلي الذي يقدمه فرويد والآخرين، ويصبح الاختلاف النظري واضحاً في البحث في الطبع الادخاري"⁵. ويقصد فروم بمصطلح التوجه، السمات او النظام الكلي للطبع الذي هو مفهوم سايكولوجي-اخلاقي يطبع الشخصية، بالاضافة الى المزاج الموروث بايولوجيا. ومن بين اهم انواع توجهات الشخصية:

- | | | |
|--|---|---|
| <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; display: inline-block;"> مرتبطة بالمرحلة الفموية ما قبل التناسلية الفرويدية. </div> | { | 1. التوجه التلقفي
2. التوجه الاستغلاي.
3. التوجه الادخاري.
4. التوجه التسويقي.
5. التوجه الانتاجي. ⁶ |
|--|---|---|

- 1 المصدر نفسه، ص 92. وينظر اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 33 وما بعدها. ويقول فروم: "ادى تقدم النظرية التحليلية النفسية، مع تقدم العلوم الطبيعية والاجتماعية، الى مفهوم جديد تأسس، لاعلى فكرة الفرد المنعزل قبل كل شيء، بل على علاقة الانسان بالآخرين وبالطبيعة وب نفسه". المصدر نفسه، ص 90.
- 2 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 91.
- 3 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 92.
- 4 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 92-93.
- 5 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 94. ينظر كذلك اريك فروم: ما وراء الاوهام ص 79 وما بعدها.
- 6 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 94.

ان التوجهات على نوعين في العموم، منها توجهات غير منتجة وهو مايشمل الانواع الاربعة الاولى ومنها التوجه الانتاجي. وقد تكون مترابطة ومتجاورة في شخصية الفرد الواحد. وهي تمتلك جوانب ايجابية وجوانب سلبية. ان الانسان يرتبط بالعالم عن طريق اليتين، الاولى عملية الاستيعاب والثانية المشاركة الاجتماعية وكلتا العمليتان مرتبطتان مع بعضهما البعض. اذ "يستطيع الانسان اكتساب الاشياء قبلها او اخذها من مصدر خارجي او بانتاجها من خلال مجهودة، ولكن عليه ان يكتسبها ويستوعبها بطريقة ما لكي يشبع حاجاته. كذلك لا يستطيع الانسان ان يعيش وحيداً وغير متصل بالآخرين. عليه ان يرتبط بالآخرين، من اجل الدفاع، والعمل، والاشباع الجنسي، واللعب، وتربية الصغار، ونقل المعرفة والممتلكات المادية.. ولكن وراء ذلك، من الضروري ان يكون موصولاً بالآخرين، واحداً منهم جزءاً من جماعة. فالعزلة التامة لاتطاق وتتناقض مع سلامة العقل"¹ فلا بد للانسان ان يكون مرتبطاً بمعزل عن نوعية ارتباطه اذ انه "يمكن ان يحب او يبغض، ويمكن ان يتنافس او يتعاون، ويمكن ان يبني نظاماً سياسياً قائماً على المساواة او حق السلطة، وعلى الحرية او الاضطهاد، ولكنه يجب ان يكون موصولاً على نحو ما والشكل المعين للاتصال هو المعبر عن طبعه"² فالانسان لابد ان يكون مرتبطاً بقيمة، بشخص، بمذهب، بزعيم، بمثل معينة بغض النظر عن طبيعة ما يتصل او يرتبط به سلباً او ايجاباً، المهم بالنسبة لفروم، الارتباط والاتصال، لا العزلة والانفصال. فالانسان ليس حر في ان تكون لديه او لاتكون لديه "مثل" ولكنه حر في ان يختار بين انواع مختلفة من المثل، بين ان يكون متفانياً في عبادة القوة والتدمير وان يكون مخلصاً للعقل والحب.³

ولكن لابد ان نأخذ بالحسبان ان كل الانواع المذكورة للارتباط مرفوضة حسب يوتويا النظرية النقدية الرامية الى التاكيد على الاتصال المنتج مع الآخرين

1 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 91. لا يؤيد فروم العزلة السلبية بل العزلة الايجابية المحققة للذات ماهيتها الحقيقية.

2 المصدر نفسه، ص 91. وكذلك باتريك ملاهي: عقدة اوديب في الاسطورة وعلم النفس، ص 295-296.

3 المصدر نفسه، ص 83. وكذلك باتريك ملاهي: عقدة اوديب في الاسطورة وعلم النفس، ص 295-296.

الذي لا يلغي فردية الانسان وحرية. وعليه تكون بقية التوجهات غير سليمة بل ومريضة نفسياً واجتماعياً، فالانسان لا يمتلك حرية في احتضان أي منظومة قيمية سوى المنظومة المثالية ذات الطابع الاخلاق الانثربولوجي التي تبشر بما يوتوبيا فروم بالمعنى الادق! والا فهو عصابي- مغترب وغير انتاجي. ان انواع التوجهات الاخلاقية-السايكولوجية الخمسة عند فروم، والمنبثقة من عملية الاستيعاب، يقابلها نماذج خمس من الانواع المتولدة من عملية المشاركة، "ففي عملية المشاركة الاجتماعية هناك خمسة انواع من الاتجاهات الماسوشية السادية ونزعة الهدم والتخريب والتطابق الآلي والحب. وهناك أيضاً خمسة انواع من الاتجاهات في عملية التمثل وهي: التلقفي (اللاقط)، الاستغلالي، الخازن، المساوم (التسويقي)، والمنتج. وان الاتجاهات في كلتا العمليتين (التمثل والمشاركة الاجتماعية) متعلقة بعضها ببعض. وهكذا فان السمة التلقفية هي الماسوشية، والسمة المنتجة هي الشخصية المحبة.¹ حتى ان فروم يذكر ذلك بالقول انه لا بد من وجود بعض اشكال التجانس بين الاشكال المتنوعة للتوجهات في عمليتي الاستيعاب والمشاركة الاجتماعية.. ويعطينا الجدول التالي، الصورة للتوجهات التي نوقشت والصلات بينها:

الاستيعاب المشاركة الاجتماعية

1- التوجه غير الإنتاجي:

التواكل	أ- التلقفي (التقبل)	← المازوخي (الولاء)
	ب- الاستغلالي (الاحد)	← السادي (السلطة)
الانسحاب	ج- الادخاري (المحافظة)	← التدميري (الجزم)
	د- التسويقي	← غير المكترث

2- التوجه الإنتاجي:

العمل ← المحبة، تحكيم العقل.²

1 باتريك ملاهي: عقدة اوديب في الاسطورة وعلم النفس، ص 296.

2 اريك فروم: الانسان من اجل ذاته، ص 143-144.

رابعاً: شخصية المجتمع:*

يعد مفهوم شخصية المجتمع من ابرز المفاتيح الاساسية لنظرية فروم النقدية، اذ يرمي من ورائه خلق تـوان معرفي بين الماركسية والتحليل النفسي الفرويدي، عن طريق فهم وادراك العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي. بمعنى ادق انه يساعد في استيعاب وفهم العلاقة الانفة الذكر من جهة وقابلية التأثير من جهة ثانية بين البنية الاقتصادية والبنية الفوقية من دين واخلاق وثقافة ومعرفة... لذا فان شخصية المجتمع مفتاح اساسي لادراك اواصر التلاقي بين ما هو مادي وما هو روحي.. اذا جاز القول. وبمساعدة التحليل النفسي الذي حسب فروم، يمكن ان يسد ثغرات الماركسية او المادية الجدلية من الناحية الاستمولوجية، خاصة في ادخال البعد السايكولوجي المنسي، لفحص التشكيلات الاقتصادية-الاجتماعية وبنائها الايدولوجية.

وتتكون للمجتمع بنية خاصة من خلال عدة عوامل منها اقتصادية وسياسية وقيمة وايدولوجية وكذلك عوامل جغرافية وحضارية. اذ ان كل مجتمع يظهر بنية معينة وطريقة عمل مشروطة بعدد كبير من الوقائع الموضوعية من بينها "طرق الانتاج، التي هي بدورها وقف على المواد الاولية الموجودة. والتقنيات الصناعية والمناخ وعدد السكان والعوامل الساسية والجغرافية. وكذلك على التقاليد والتاثيرات الحضارية التي يكون المجتمع عرضة لها"¹. وبشكل ادق ان شخصية المجتمع مفهوم نظري مهم، تستند اليه رؤى علم النفس الاجتماعي التحليلي، في دراسة المجتمعات والحركات، كحركة الاصلاح البروتستانتية وعصر الحداثة والمجتمع الحديث الراسمالي وما تلاها من تشكيلات اجتماعية معاصرة. انها "الاساس النظري العام الذي قام عليه التحليل العيني"² او "النواة الجوهرية لمكون شخصية معظم اعضاء الجماعة التي تطورت نتيجة التجارب الرئيسية ونمط الحياة المشترك في تلك

* شخصية المجتمع (Gesell schafts- charakter بالالمانية) يترجم في اللغة الانكليزية (Social - character) والادق هو شخصية المجتمع كما نوه الى ذلك الاستاذ فونك في كتابه عن فروم.

1 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 83.

2 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 221.

الجماعة"¹ مثلاً كالبروتستانتية والبرجوازية وطبقة العمال والفلاحين والمجتمعات النازية والانظمة الديمقراطية.. الخ. فشخصية المجتمع بما انها تمثل الجانب اللاواعي للمجتمع، سوف تكون "مفهوم مفتاح لفهم العملية الاجتماعية"² اما بصدد وظيفة شخصية المجتمع بالنسبة للفرد والجماعة فهي متطابقة. فما يحصل للمجتمع يحصل للفرد، وان كان هنالك من يشذ عن المجموع. فالفرد تتطابق شخصيته مع نموذج الشخصية السائدة في المجتمع، "فان الدوافع السائدة في شخصيته تفضي به الى عمل ما هو ضروري ومرغوب في ظل الظروف الاجتماعية الخاصة لحضارته"³ فالشخصية الفردية تتطابق وتوافق نمط شخصية المجتمع، مما يحقق ارتباط نفسي، كمثال على ذلك مسالة العمل وضرورته لتحقيق المال في بيئة اجتماعية تعطيه الاهمية الكبرى، فالفرد سوف يتماهى مع شخصية مجتمعة خاصة بمجتمع الصناعة الراسمالي اذ "ان نظامنا الصناعي الحديث يقتضي ان نسرب معظم طاقتنا في اتجاه العمل.. وهكذا نجد ان الانسان الحديث بدلا من ان يكون مرغماً على العمل يجد كما يفعل، ينساق بالارغام الباطني الى العمل.. او بدلا من يطيع سلطات صريحة قد بني سلطة باطنية-الضمير الواجب- تعمل على نحو اكثر فاعلية في السيطرة عليه من اية سلطة خارجية يمكن ان تفعل. بكلمات اخرى شخصية المجتمع، تُبطنُ الضرورات الخارجية ومن ثم تسخر الطاقة الانسانية من اجل نظام اقتصادي واجتماعي معين".⁴

وتدعم انماط التربية والثقافة وتعاليم الاسرة، شخصية المجتمع، فهي بمثابة الاليات والطرق الداعمة لشخصية المجتمع، فعن طريقها يتشكل الفرد اجتماعيا، وفقا لما تريده شخصية مجتمع السائدة"⁵ فالتربية والاسرة، التي هي الوكيل النفسي للمجتمع بحسب فروم، ينقلان للفرد-الطفل والبالغ- "الجو السايكولوجي او روح

1 اريك فروم: المصدر نفسه، ص 221-222.

2 اريك فروم: المصدر نفسه، ص 222.

3 المصدر نفسه، ص 225.

4 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 226. ينظر كذلك اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 84. وينظر اريك فروم: المجتمع السليم: ص 54 وما بعدها.

5 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 228. وينظر كذلك اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 87-88.

المجتمع بمجرد كونها ممثلين لهذه الروح عينها..¹ كما هو الحال في شخصية المجتمع الادخاري في القرن التاسع عشر وشخصية المجتمع التسويقي الاستهلاكي في القرن العشرين.² وتجدر الاشارة الى ان المهم عند فروم، هو دراسة البعد الوظيفي لشخصية المجتمع، اذ ان شخصية المجتمع ليست "بمجرد مجموع الخصائص التي نجدها عند اكثر الناس في ثقافة من الثقافات، وانما قمنا منها وظيفتها التي تؤديها".³

واذا كان فروم يعطي للبنية الاجتماعية-الاقتصادية، دورا مهما في تنميط الافراد والجماعات وفقا لشخصية المجتمع السائدة، فان الطبيعة الانسانية لها دوراً مهماً أيضاً في تشكيل شخصية المجتمع. فهو يشير الى الطبيعة الديناميكية للانسان وحاجاته الانسانية وما تمتلكه من فاعلية مؤثرة في بنية شخصية المجتمع ذاتها، مثلاً الحاجة الى الحب والعدالة والحق والمساواة والحرية والسعادة والتفكير النقدي والدين وتجاوز الذات.. الخ. بعبارة اوضح ان شخصية المجتمع، ليست وليدة التفاعل السلبي للجماعات والافراد مع بنيتها الاجتماعية-الاقتصادية والايولوجية فحسب، بل هنالك دور فعال للطبيعة البشرية ذات الانثروبولوجية - النفسية أي كونها موروثاً او مكتسبة⁴ لذا فان الطبيعة الانسانية تمتلك دينامية خاصة مؤثرة في العملية الاجتماعية "بالرغم من ان تطور الشخصية يتشكل بالظروف الرئيسية للحياة وبالرغم من انه لا توجد طبيعة انسانية محددة بايولوجيا، فان للطبيعة الانسانية دينامية خاصة بها تشكل عاملاً فعالاً في تطور العملية الاجتماعية".⁵

ان النظرية النقدية الفرومية توضح منهجياً التفاعل الجدلي بين العوامل الاقتصادية الاجتماعية والنفسية والايولوجية فهو يقول: "لقد رأينا ان القوى الاقتصادية او السايكلوجية والايولوجية تعمل في العملية الاجتماعية بهذه الطريقة: الانسان يرد على المواقف الخارجية المتغيرة بتغيرات داخله، وهذه العوامل

1 اريك فروم: فن الاصغاء، ص 89. ينظر المجتمع السليم، ص 58، وما بعدها.

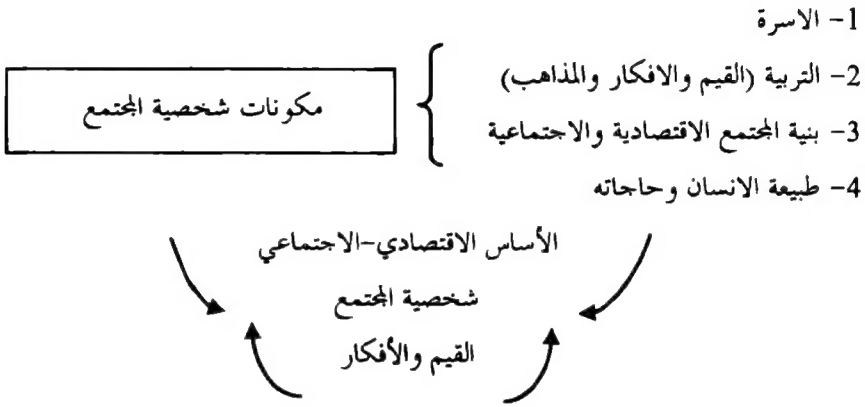
2 اريك فروم: الخوف من الحرية، 228.

3 اريك فروم: المجتمع السليم، ص 53، وما وراء الاوهام، ص 83. والخوف من الحرية، ص 226.

4 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 228 وما بعدها. ما وراء الاوهام، 90 وما بعدها.

5 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 229-230. ما وراء الاوهام، ص 86.

السايكولوجية تساعد بدورها على تعديل العملية الاقتصادية والاجتماعية. ان العوامل الاقتصادية فعالة ولكن يجب ان نفهمها لا على انها دوافع سايكولوجية بل على انها ظروف موضوعية. ان القوى السايكولوجية فعالة ولكن يجب ان نفهمها على انها كائنة في مكون شخصية اعضاء جماعة اجتماعية ما. وعلى اية حال- كما يقول فروم- بالرغم من تداخل هذه العوامل، فان كلا منها له استقلاله أيضاً¹. في اشارة منه لنقد منهجية كل من فرويد وماركس وماكس فيبر². ويمكن ان نعطي بياناً بالرسم بالاتي يوضح اليات عمل ووظيفة شخصية المجتمع ومصادر وظيفتها:



يوضح الرسم الاخير الية عمل شخصية المجتمع بوصفها الوسيط بين البناء التحتي والبناء الفوقي فهي " تتوسط على كلا الجانبين او الاتجاهين، من الاساس الاقتصادي الى الافكار ومن الافكار الى الاساس الاقتصادي، (ولقد حاولت في الانسان من اجل ذاته) ان اكشف عن هذه الالية في العلاقة بين المذهب البروتستانتي والراسمالية الصاعدة. وصورت في (المجتمع السليم) تطور الراسمالية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين على ضوء هذه الالية"³. اذا بمقدار ما تؤثر البنى الاقتصادية والاجتماعية في شخصية مجتمع معين في نشر واشاعة قيم وافكار، هناك ايضا دور اخر للافكار والقيم الانسانية-بالنسبة للفرد- تؤثر في عملية المجتمع.⁴

1 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 235-236.

2 اريك فروم: الخوف من الحرية، ص 234-235.

3 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 91.

4 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 88 وما بعدها.

فليس الاقتصاد هو من يحكم المجتمع وضرورته، بل قد تكون للقيم والافكار دور فاعل حسب المخطط اعلاه.

خامسا: اللاشعور الاجتماعي:

اللاشعور الاجتماعي، حلقة الوصل الاخرى. بمنظور فروم بين المجتمع والافكار. فاذا كان الصراع بين طبيعة الانسان وبيئة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية هو ما يشكل حقيقة عمل شخصية المجتمع، فان للمجتمع دوراً اخر بحيث يكبت كل الافكار والمشاعر والقيم المحرمة اجتماعيا في لاشعور الافراد والجماعات، ولا يدع أي مجال لان تصبح هذه الظواهر المكبوتة مدركة او شعورية. وهو ما يؤلف لاشعور الجماعات. وهو ما يُسمى باللاشعور الاجتماعي، المتألف من محرمات المجتمعات وما لا يجوز معرفته اذ في هذه العناصر التي كبتها الجمهور تتعلق المسألة بمحتويات ومضامين لا يجوز ان يعرفها او يشعر بها اعضاء المجتمع الموجود...¹.

يرفض فروم التصور الفرويدي للاشعور*. وطبيعته وشكله ومضمونه او محتوياته، اذ يعكس هذا التصور اللاشعور وكأنه "قبو" في بيت كما يقول فروم². وهذا الراي الفرويدي عن اللاشعور ينبع من رؤية تملكية راسمالية، اذ "لا شك ان الاستعمال الطبوغرافي في مفهوم اللاشعور سيزداد تعزيزا بالميل العام للعصر الى ان يفكر بمفاهيم الحياة والملك.. واليوم يقول الناس ان عندهم ارقا عوض من ان يقولوا انهم مكتوبون؟ وبذلك فان لديهم سيارة وبيتا وطفلا مثلما لديهم مشكلة واحساس وملل نفسي ولا شعور"³. ويبحث فروم في ملفات ونصوص الماركسية، لاجل تقريها من التحليل النفسي عن طريق مفهوم اللاشعور الماركسي. اذ يعتقد ان هنالك ارضية مشتركة بين فرويد وماركس مع الاخذ بنظر الحسبان اختلاف دلالة المفهوم عند كليهما⁴. فلقد استخدم ماركس مصطلح الكبت مع الاشارة الى المرض النفسي. والانسان المغترب هو كائن مشوه نفسياً

1 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 93.

2 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 100.

3 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 101.

4 المصدر نفسه، ص 108.

وغير سليم من الناحية الصحية، لانه اضاع وفقد ذاته من اجل ارضاء توجهه
الاغترابي الذي يجعله كائن مفرد ومغترب عن قواه الانسانية الخلاقة المبدعة،
لاسيما انه كائن يتمتع بالفاعلية او الانتاجية الحرة. هذا من جانب. ومن جانب
اخر يلاحظ فروم ان لماركس اشارات عميقة عن دور الزيف والوعي الكاذب او
الشعور الكاذب، كما هو الحال عند فرويد.

اذ ان فرويد وماركس يتصوران ان الانسان محكوم عليه بالوهم والخداع
والايدلوجيا الزائفة نتيجة قوى وعوامل تعمل فعلها من الناحية النفسية - الفلسفية
عند فرويد واجتماعياً - اقتصادياً وتاريخياً عند ماركس¹. ولقد بينا لنا الاصل
اللاواعي المتحكم بسلوك وفكر الانسان، مع الاعتقاد الواهم ان كل ما يصدر عن
الانسان نابع من وعيه وارادته الحرة العقلانية. مع الاشارة الى اختلافهما في فهم
طبيعة القوى والعوامل التي تتحكم بالانسان² بالاضافة الى فروقات اخرى يذكرها
فروم قائلا "ففي نظر ماركس يتأثر وجود الانسان ووعيه ببنية المجتمع الذي هو
جزء منه، اما في نظر فرويد فلا يؤثر المجتمع في وجود الانسان الا من خلال كبت
اكبر او اقل لتجهيزه الفطري البايولوجي والفلسفي، ومن هذا الفرق ينشأ الثاني
وهو ان فرويد اعتقد ان في إمكان الانسان ان يتغلب على الكبت من دون التغير
الاجتماعي، اما ماركس فكان اول مفكر ادرك ان تحقيق الانسان الكلي الواعي
المستيقظ ليس ممكناً الا في اطار التغيرات الاجتماعية التي تؤدي الى تنظيم اجتماعي
واقتصادي..."³ ويختلف فرويد عن ماركس ايضا في فهم طبيعة الكبت
والايدلوجيا. ويلاحظ مدى ميل فروم لماركس بالضد من فرويد في نقد الكبت
وعدم ضرورته لاسيما في مراحل تطور المجتمع التاريخية ونقد الايدلوجيا، وهو ما
يقربه من هربرت ماركيز الذي انتقد لتاريخية الكبت او القمع الغرائزي في
مفهوم فرويد للحضارة.

ان آليات تشكل اللاوعي الاجتماعي تتمحور حول ثلاث اليات: (1) اللغة*.
(2) لمنطق** (3) المحرمات الاجتماعية. بحيث تقوم هذه الآليات بنقل كل الافكار

1 اريك فروم: ماوراء الاوهام، ص 108 وما بعدها.

2 المصدر نفسه، ص 114.

3 اريك فروم: ماوراء الاوهام، ص 115.

والمشاعر والاعمال والتصورات المخالفة وغير المستساغة اجتماعيا الى اللاوعي او
الاشعور وتمنع وصولها بالتالي الى الوعي أو ان تصبح شعورية.¹ فهي مصفاة
اجتماعية "تسمح لتجارب معينة ان ترشح من خلالها في حين تمنع تجارب اخرى
من الوصول الى الادراك"².

1 اريك فروم: ما وراء الاوهام، ص 117 وما بعدها.

2 اريك فروم. سوزوكي: فرويد وبوذا التصوف البوذي والتحليل النفسي، ص 52.